

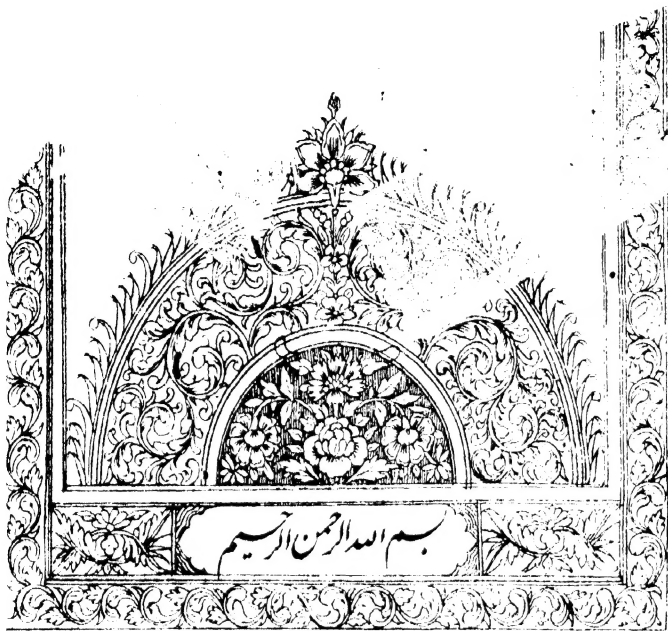
مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

بفضل عالم کیمیا و خیرات جهان تیب و منده کمال انواع و خاص انسان و حیات حیاتین



با تمهید حاجی معصوم غفار عثمان محمد عبدالرحمن مستوفی و در مطبعه مطهره خان معصوم

مطبعه مطهره و سعادت کمال
کتابخانه و کتابخانه مطبوعه



سبحان الذي ارتد على العلم بعظمته فلم يجد الى التناهي نشر ما ارتد على الفهم
 بعزته فلم يستطع اليه مبعثا فاحمد حمد من باب التواضع وخاف فارتفع صوته
 على شارب الشرية البعيدة بالاربع الرشيد الانبياء على اهل بيته الذين انسا
 يزيد الله ليزيد ثم اعرضوا لغيرهم فطهرت اوصحاب الذين عادوهم جدا الكفر كبير او
 بعده فيقول احب الحق الى الله المادي محمد عبد الحق بن محمد فضل بن محمد فضل امام
 الحكيم المادي عفا الله عنهم كبره المادي انه لما كانت الحاشية الموسومة بانه المدي بن
 صحيحه لطيفة فيمنه بان يشب في ما من السطور بالنور على فورا عو به انما لم تكن
 ما يحوم حولها كل فمومينال غرض الغرض منها كل سهم اوت ان اسلم بها
 شرعنا حج به قلوب لنا قدين وشيخ جسد ودر التوفيقين يعود به الحق مريحا
 والبطل طريحا السطاب مستحيا تملأ من حرارة درر الاسرار المروية وليوت
 من سطور ودر استحقاق الحقيقة والصدق الموفق للعصمة والمآب اليه المرح والمآب

هذا هو الحق المادي
 الذي ارتد على العلم
 بعظمته فلم يجد
 الى التناهي نشر ما
 ارتد على الفهم
 بعزته فلم يستطع
 اليه مبعثا فاحمد
 حمد من باب
 التواضع وخاف
 فارتفع صوته
 على شارب الشرية
 البعيدة بالاربع
 الرشيد الانبياء
 على اهل بيته
 الذين انسا
 يزيد الله ليزيد
 ثم اعرضوا
 لغيرهم فطهرت
 اوصحاب الذين
 عادوهم جدا
 الكفر كبير او
 بعده فيقول
 احب الحق الى
 الله المادي
 محمد عبد الحق
 بن محمد فضل
 بن محمد فضل
 امام الحكيم
 المادي عفا
 الله عنهم
 كبره المادي
 انه لما كانت
 الحاشية
 الموسومة
 بانه المدي
 بن صحيحه
 لطيفة فيمنه
 بان يشب في
 ما من السطور
 بالنور على
 فورا عو به
 انما لم تكن
 ما يحوم
 حولها كل
 فمومينال
 غرض الغرض
 منها كل
 سهم اوت ان
 اسلم بها
 شرعنا حج
 به قلوب
 لنا قدين
 وشيخ جسد
 ودر التوفيقين
 يعود به الحق
 مريحا
 والبطل طريحا
 السطاب مستحيا
 تملأ من
 حرارة درر
 الاسرار
 المروية
 وليوت
 من سطور
 ودر استحقاق
 الحقيقة
 والصدق
 الموفق
 للعصمة
 والمآب
 اليه
 المرح
 والمآب

اذ هذا المعنى كما يوجد في المحصولي الحادث يوجد في المحصولي القديم ضرورة
 اتساع وجود المحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم وهو المحصولي على المطالعة

فانما استحسن المتأخر وجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
 يتوسطه المتأخر فبمنه ومن علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل اليه المتأخر الا على التقدير ان
 كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحكمات لا يخلو عن شذوذه كان كمينه ان يقول ذلك اذ كان وجوده
 عن آخر فلا يتحقق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام شذوذا لا يحسن الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام
 قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشايع تحقيق كل فرد منه بعد تحقق الموضوع محتملا للوجوه الاول ان يحل البعدية في قوله
 بعد تحقق الموضوع على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشى روح بارى تقييده الثاني ان يحل على البعدية الذاتية
 ويكون معنى كلامه ان المراد العلم المتبني والعلم الذي سخر الانكشاف طريق العلم فيه ان يتأخر كل فرد منه عن غيره على
 سائر ما بذلت وهو ليس بالعلم الحصولي الا منصفه منصفة الى العالم كالشجاة والسحابة مثلا فخرج لتحقيق موضوعه بخلاف
 العلم الحصولي اذ بعض افراده وان كان تتحققا بعد تحقق الموضوع كما سيجي بيانه ان شاء الله للشيخ الانكشاف في طريق
 العلم فليس يلزموا للبعدية وانما هذا كما ستعرف من محال شي كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجود الثاني في محال الثاني
 على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان اذيقا وهو خلاص مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال له دخلت
 ما صح به في حواشي شرح التهذيب انت تعلم انه وان لم يصح حصول كل شئ في كل زمان على ما حمل عليه المحشى لكن الحق الذي
 يجب ان يثبت ان قسم المقصور المقيد يتحقق حصوله في حادثا كان اذيقا ما اولا فالا ان مخالفة العلم الحصولي
 الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس بالامورية الشخصية آفاته وهو حادثا انما هما من عوارض المورية وانكشاف
 الموريات لا يستلزم اختلاف المتغيرات فاختلف العلم بالقدم والحديث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
 القديم ايضا مقصورا وتصديقا واما ثانيا فان صور الاشياء مرتبطة في العقول العالية بتوافق الفاسقة وارتسام
 صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علميا حصولا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون انانية
 اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاد الاستاذ العلامة وظل واما ثانيا فلان قد اتفق الحكماء على ان انانية
 الكلية صوابا كانت او كذابة تطلع في انفس وتذكرها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد كارتباط خزانة
 سوى انحاء الى احوال فكلما كان في الحواس المعاني الجزئية لطرفين الذهن والسيان عليها ولا يمكن ان
 يكون انحاء نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا يكون لمعقولات تتوهم فيها بل هي على القوة فلا بد من القول بانها
 في العقل الاعلى المجردة المرتفعة عن انق الزمان اجماعا ان المعاني الكلية المرتبطة في انفس قسرها عليها الذهن
 والسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لا تتساع حصول القوة المجردة في لها

ولا يمكن ان يكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس مرجع حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتبطة فيها بل بالقوة فان من جهتها موجود آخر فيه صور المعقولات لفعل العين بحسب ولا حساني وانفسه. وبالعقل الفعالي ما ثبت ارتسام صور الصدوق والكواكب على الطبيعة في التجردات العالية وبالعقول القادسة والذبول والبيان كما يطرأ على السطح ويظهر ان على الكواكب العقل بارتسام صورها فيها من دون علمها اياها مسقط ظاهرا بطلان المعقول العاليية بها ارتسام فيها صور الصدوق والكواكب اذ تنويره العليين مجال فشاها مع الصدوق المحفوظ تصديق معا بل الكواكب المحفوظ فقط على سبيل التحصيل في ذلك البرهان. الخ نقص الشر التي هي من قواعب المادة ودعوا شيئا بمكة احمق المحقق الذي في حاشي شح التجربة وعرض عليه عاصره بالانفاس في ان الخزانة التي فيها الكلام في بله القام هي خزانة العلوم لا المعروف ولعل الفعل انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت وكاذبة لو حصلت وارتسمت في نفسه هذه التصديقات اذ لو كانت التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا في التصديق من صدق فيجب ان تقدير كون العقل خزانة لكونها ان يكون صدوقا بها واجابة الحقيقة الدواني بانه لا في الخزانة الخزانة المعلومات وذلك يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال لمدرجات الحس المشترك وليس عالما لها ولا يحفظه خزانة لمدرجات الوجود ليست بمدرجاتها بقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعروف ان ارادة انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدرجة فمما قبل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان ارادة ان هذه الخزانة تخصها هي العقل الفعالي لك فو في العلم التصديقي خاصة وليست شعري من اين علم ان العقل الفعالي اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها واخيالا وبالحافظة مع كونها خزانة للوجود والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدرجاتهما واحصا لانه لا معنى للخزانة الخزانة المعلومات اذا اتحال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال المعرض من موضوعه مستحيل كما بين في محله فمعنى كون العقل الفعالي خزانة للتصديقات كونه خزانة لنفس المصدق. والقول بكون الخزانة مصدقة لما هي خزانة له ليس مقصودا ولا ملامدا عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدرجة لما هي خزانة له يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلومات لا نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهران فيقال الشاح في حاشي شرح التبيين معتبرا على ان العلم الدواني بما يحصل ان يحصل في المدركة هي الكواكب باهي صدقة بها فلو كانت الكواكب تستمر في العقل الفعالي هي مقصودة بلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على الكلام انما هو في طرأان لدنول وانسان على تصديق الكواكب باهي تصديق فليزحم تحقق تصديق الكواكب في العقل الفعالي بحيث يجد الماعرف انه لا يجب ان يستمر الخزانة وبين ما هي خزانة له في الحثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلومات وان نحو يتعلق العلم فمخلصا

وهو خلاف مقتضى كلامه بعبارة يمكن ان يقال كما سنبينه

لكن

ومسح العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين انما النسب التقديرية في القول العاليية ولا تؤثر في الحكم
بجملتها الشبهة الواقعة عن افق الزمان فامرنا في الصدق لرفع وعلى عن ذلك كله فان علم الانواع العقلية والاعتدالية
المتغيرة من حيث ان بعضها بالصدق وانما هو قول الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس المطابق للواقع الذي
هو الصواب والمقتضى ان يكون ذلك في الباطن اقلية اقلية انما هي ثابتة على ان القضايا المنطوقية في العقول العاليية
عجائبية انما هي اعتبارية بوجهين من جهة اعتبارها بالصدق الكلي فكيف نطق انها متغيرة عن الصدق وبغير
تداعوت هذا في القياسات بان نفس الوجود عبارة عن كون الشيء تحققي حادثة لا باخراج من العقل ثابته الصدق
مرتبة في العقل الفعال بما هي حقيقة في حده ونفسها هي قال اعتبارا نفس الامر وهو اعتبار كون الشيء تحققي في نفسه لا بمقتضى
من العقل سواء كان تحققي العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصدوق مرتبة في العقل الفعال
ما به تحققي في حده ونفسها انتهى فلا مجال للحكاية المتعاضدة المحققة الصدوق المرتبة في العقل الفعال بالصدق
لان عبارة عن منبأه النسبة الحكيمية لما عليه الامر في نفسه ثم ان الترجمة المستقيمة قاضية بان صدق الصدوق
غير منوط بغيره باعاليه كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق اعتدال القائل الباطني بجاه وجهان شرعي محقق في
العقول العاليية كما هي مثلا بوجه القول العاليية التقدم ووجه بجهاد تنافس كذا إمكان تلك العقل على وجود
لا سيما على القول بالحدوث الذي كما ابتدعه هذا الفاضل واما ما وجدنا في بعض المتفكرين من ان القضايا مستقلة
المبادي العاليية باتفاق الفلاسفة والادراك العقل والقضايا منها الصدوق ومنها كواثرات فان الصدق المبادي
العاليية بطائفة القضايا الصدوق الواقع يمكن ان علومها تصديقات اولها فيلزم الجهل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة الصدقات والتدقيقات حقيقة وان لم يطبق على علومها هذا التصور والتصديقات
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصول حادثا كان او قديما فافهم وانزل فان المقام من الال لا قدم
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان تقرر كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال له بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في نواتج كتب الفلاسفة بل يبين ان كذا في الاكسابات التصورية والتصديقية وانها
انما هي منسوبة في المطلق وانه طرق الاكسابات والادراكات والتصديقات فخر المصطفى لا يتعلق بالا علم الذي
كثيرا ما كتبها وبه يبين ان العلم لا العلم الحصول اعانت كما هو الظاهر من قوله فانها من اجلية
خلاف مقتضى ذلك الكلام لما ريبا وعلى تقدير ارادة العلية الذاتية كيون قسم التصور والتصديق مطلقا
ما يما كان ان تقدير العلم الذي لم يدخل في الاكسابات التصورية والتصديقية وانما هي الاكسابات من الحصول
للمرجع وعليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو قسم التصور والتصديق بالاكسابات التصورية والتصديقية

وأيضا ما قال في بعض تعليقاته من أن كلامه لم يزل على ان الانقسام
الى المتصور والتصديق على التخصيص انتهى بتقسيم المقسم بالاحداث

في خير المنع بل في غير البطلان ولا يلزم من نقل الغرض الضمني بالعلم الحصولي الاحداث ان يكون مقسم المقسم بالتصور
والتصديق اذ كان العلم التصوري او تصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان جعل الإشارة الى الدليل المشهور على العلم الحصولي
القديم والعلم الحصولي بالتصديق بالبداهة والمنظرة فيخرج محصل ذلك الكلام الى ان المنصف بالبداهة والمنظرة
ليس العلم الحصولي الاحداث اما العلم الحصولي القديم والعلم الحصولي مطاوعا كما كان وتقدريا فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالمنظرة وعلى هذا التقدير ارادة البعية الذاتية ليس تلك مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
انقسام مقسم المقسم بالتصديق بعلم الحصولي الاحداث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يستلزم البطلان ولا خلاف
قوله فيما بعد ان العلم الذي هو موضوع القسم في افواج كتب المنطق آه يدل لانه ظاهرة على ان المقسم منه بيان ان قسم المقسم
والتصديق ينبغي ان يكون سببا ومتسببا وبديها ونظرا والابا لذات كما سيبيد المحشى واما ما نيا فان قوله لا يمكن يابى
عن العمل على هذا المعنى او القول بكون العلم الحصولي الاحداث محتصا بالاكسابات التصورية والتصديقية منورى ان العلم الحصولي
فان قلت المقسم عند الشايع في موارد التقاسيم مطلق الشئ الذي هو موضوع الهمة الاشئ المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
كما صرح به في حاشي شرح التهذيب الاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشئ فالقسمته الى البداهة والمنظرة وانما خصص
بها اللذان للحصولي الاحداث ثابتان لمطلق الحصولي الا يقدر فمطلق الحصولي ايضا ينقسم الى البداهة والمنظرة فيحصل ان
هذا فنقول ارادة البعية الذاتية ليس خلافاً لنص كلامه يمكن ان يقال آه اذ لو اريد البعية الذاتية بكون المقسم
مطلق الحصولي وكما انه كذلك لا يقتضى الا ان يكون المقسم دخل في الاكسابات وخصاصها بطلان الحصولي في ذلك
قلت الحكم الثابت للفرد انما ثبت للطبيعة في ضمن ذلك العرف فكما ثبتت الانقسام وخصاصها للعلم في ضمن ذلك
ثبت عدم الانقسام عدم اختصاصها في ضمن فرد آخر والمهمة ان العلم على الاحكام المتناهية وخصاصها للعلم في ضمن
انقسام من من ليس اختصاصا للعلم بقيقه فلا يراد البعية الذاتية بكون المقسم مطلق الحصولي ليس بل في الاكسابات وخصاصها
الا اجبت بارفوع منه وهذا ليس بخلاف اختصاصها في الحقيقة على ان خيار الشايع في حاشي شرح الموهب ان المقسم
في موارد التقاسيم اشئ المطلق لا مطلق الشئ وانما قال في حاشي شرح التهذيب انما قال توجيهها الكلام المتحقق الذي
قوله وايضا ما قال في حاشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف في هذا الكلام كما تراه تدل على
ان الانقسام الى المتصور والتصديق على التخصيص المحشى يعني المحقق الدواني مع لما لمثبت عند اختصاصه بالتصور
والتصديق بعلم الحصولي الاحداث كما قال في حاشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وثانها مع حصولها
أحفظ والتصديق معا ومع الكواكب فقط انما ان الانقسام الى البداهة والمنظرة على التخصيص فيلزم على تقدير

التخصيص مرتبة في العلم بالعلم على ما هو عليه في العلم بالعلم على ما هو عليه في العلم بالعلم
 البشري مرتبة اخرى انتمى هذا الكلام نفس على انتمى العلم بالعلم على ما هو عليه في العلم بالعلم
 فلا بد ان براد البعدية ههنا البعدية الذاتية ليخص التوافق بين كلاميه **قيل** ان الشرح حمل كلام المصنف على
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتقدير هو العلم بالعلم على ما هو عليه في العلم بالعلم
 من ان العلم بالعلم القديم لا يكون تصورا وتصديقا فقيده **قوله** ان كون العلم بالعلم القديم تصورا وتصديقا
 وان كان حقا كما عرفت لكن الشرح مقرر على ان التصور والتقدير متماثلان للمادة من الحصول على كمالها بغير الحاجة
 الى اتقانها والتأمل فيها فلو كان العلم بالحصول القديم تصورا وتصديقا لكانت له حقيقة واحدة وثابتة لا غاية في العلم
 وضع التناقض والتلف بين كلاميه لا دفع ما الزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص تعرجا لا يربطه
 لولا ريادة البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق المبعوث يلزم التخصيص مرتين على ما ذكره هناك على المحقق الدواني
 والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شائع الا ان الشرح يستلزم عنه بالشرح وشرح على من
 يترك التخصيص مرتين في تقسيم العلم بالتصور والتقدير الى البديهي والنظري تشييعا بدينا وقيل ان عرض
 الشرح في جوهره شرح التهذيب ببيان حقيقة الاحمال اى على تقدير كون علمه التخصيص بالاجزاء الانقسام الى
 البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الا للزم على المحقق الدواني اذ الاشتاتية عنه الضرورة في
واقول انت تعلم انك لو سلمت انك لست اذ عند الضرورة في زعمه فلا ريب ان لا يقبل يكون العلم بالعلم القديم
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتقدير متماثلان للمادة من حصوله على ما هو عليه في العلم بالعلم
 تصديقات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشييعا بدينا وبهذا لا يخفى على المتأمل في كلامه فالتخصيص ليس له
 على المحقق الدواني المعنى ويراعه وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك للزام عليه لا يربطه وان كان كذلك
 الا للزم لغوا في الواقع فالحق في دفع المدافع والتناقض بين كلاميه ان حمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما
 المحشى على ما هو المحال الصحيح الكلام الاول والافلاذ لوجه البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتقدير مطلقا على
 حادثا كما كان قديما فلزم التخصيص مرتبة بعد اخرى عند تقسيم العلم بالتصور والتقدير الى البديهي والنظري فتوجب الشرح جدي في
فان قللت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ريادة البعدية الزمانية ايضا او المتبادر من المعنى ان الحادث الذي لا يكتفى
 مجرودا بتصويره آخر قللت ليس معنى المتبادر الحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي في مجرود تصديق لا غيره يلزم
 مرتين بل المراد بالمتبادر يحصل في الاحداث كما يصح للمعنى وهو وان كان حيا لادراكه فان مقام القيد اعني على
 ولاحداث **فان** قيل لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لكانت الى لفظ كما ان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتبادر
 يقال المتبادر من المتبادر ليس الاحداث فقط للاحداث الذي تحقيق كل فرد منه بجهة من المبعوث ما ثانيا فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة بصير حقيقة عام مطلقا من موصوفا
وبه يتبع المساواة بينهما اذ كما في معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق هنا بخلاف اذ في غير المتعبد بالمجازات اذ تصغير الصفة عام من جهة كذا افاد الاستاذ فليس
ولا يمكن جعل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يكون فيه المحصور لكن لا يكفي ولا يحصل على
القديم لا يتصور فيه المحصور عند الحاجة لبراهة العقول عنما والما المحصور عنه المذكور فيه كفاية فلا يلزم في الصفة
قول الشارح فيما سجد ثم يعضد شخصه نفس على ان يتم التصور والتصديق عند المحر في زعمه ان يكون احاد في ذلك
ذلك القول على ما يظهر من التبعين ان لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والاراد المقسم منه بعد ان يرى ان لا يخصص
بالصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحدوث مرة واحدة كما فعله الصافي لا يلزم تخصيصه بالمجازات مرة واحدة بالصولي
ومن الجانب ان بعض المحققين قد جعل قوله لا على ارادة البعدي الذاتية ولم يحظر له البال عن ضيق ذلك القول
ليس الا يقول من خصص المقسم بالمجازات فقط لا ان يخصص على من قيد المقسم بالصولي والمجازات كليهما كما في نظرية التام الصافي
قوله ولا يمكن المعارضة في فصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدي الذاتية بان قد اورد الشارح في النسخة
المعتمدة المساواة المصطلجة بالصفة والموصوف للمعقبات في تحقق المساواة بالاسم المصطلجة بين الصفة والموصوف المعقبات
وان لم يكن ضرورة كما سينكشف من ان الشارح يعيد اذ اعرفت هذا فاعلم ان لما كانت الصفة وتسمى قول المحر لا يكون
فيه مجزأ محصورا شاملا للقائم بالصفة فلا بد ان يراد من موصوفا ما يريد بهما حتى يحصل التساوي بينهما لا يتالي الا اذا اراد البعدي
الذاتي من قوله بغير تحقق الموصوف اذ لو اراد البعدي الذاتية تكون الصفة عامة مطلقة مع موصوفا الذي هو علم المتعبد
لنحقق الصفة دون الموصوف في العلم يحصل في القديم هذا اذا اراد بالمتعبد يحصل في الحادث كما هو شرط نظر الشارح واما
اذا اراد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من جهة الاجتماع الصفة والموصوف في العلم يحصل في الحادث وتفاوتهما في
الحصولي القديم لم يعلم حصولي الحادث وبما جعله لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اراد بالبعدي الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجوب الاول ان قلنا عن تنهاه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة مغايرة الحقيقة في معنى الصولي
الكلي من الجانبين بل المراد منه صدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف اي اعم الارادة واما
الحاشي من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به ان استعمل اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي في
كما استعمل اللفظ لاسي في الشجاع وكما استعمل الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا يرب في تحقق المساواة ههنا
في هذا المقام اذ المراد بالمتعبد يحصل في الحادث كما استعمل ولا شك في صحة الصفة عليه صداقها كما نعلم في غير
المتعبد بالمجازات فقط تصغير الصفة عامة من جهة فلا يتحقق المساواة بالاسم في ان كانت اذ لا احتمال في صدق الصفة
الموصوفة صداقها ولا يكفي ان اورد هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسيأتي

على ان الشارح في
قوله على غير المجاز
ويستعمل
اللفظ في الشارح
الحاشي في المجاز
مع ان قد وقع خلاف
في جرد كما صرح
الصادق في القضاة
في السليبي والاول
الحجاب هذا الشارح
فلا خلاف في ان ارادة
منه مذهب العالي

وكذا بان الثابت بدليل المتصور انما يتخصص بالخصوصى او اما بالحدوث اليقينية
فكلما لا نقول حال كلام المقدان انقسم بحسب ان يكون هو خصوصى بالحادث

لا يشترط شي لكن ثبات الحكم الثابت للفرد من حيث اختصاصه الفردية الى الطبيعة من حيث هي بل لا بد من
فانصاف العلم بالخصوصى بالحادث يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس تلتزنا لاتصاف مطلق بغير
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل ما يستلزم تصانده بالعرض بالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من المخصوص بل
كما لا يخفى ولو كان انصاف مطلق المخصوصى او مطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن المخصوصى بالحادث متبذرا لكون مطلق المخصوصى او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون المخصوصى بالحادث مقسما
بالمصدق ان يقول بكون مطلق المخصوصى بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للذي هو وانظرى اليقينة والسر ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كذا لا يثبت لمطلق الا معني انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما لاجزاء المخصوصى بل ما قلنا
بامكان الحضور عند الحادثة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا ويمكن
للعالم ان يحضر حضوره الاكبرى بان يوجه حواسه اليها لكان التصور في المعلوم حيث يتمتع حضوره عند الحواس ففقيه ان
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عن بامتنع مطلقا فلا يربط بطلانها اذا كليات حاضرة عند الحواس
في ضمن الجزيئات قطعاً الا ترى ان يحصل صورة الانسان في مجمع النور كس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلاً
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات
كما تقرر في مقرة فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلا وان كانت الكليات حاضرة عند بان في ضمن الاشياء
وان يدير ان الكليات بما هي جتى متمتع ان تحضر عند بانها لكن سح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
المقصود في المعلوم حكم محض لان كما ان حضور الكليات بما هي جتى متمتع عند الحواس ك توجيه الحواس اليها متمتع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت بالتحقق معاوضة اخرى حاصلها ان دليل المقصود وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضى الاتخصيص المقسم بالخصوصى فقط ولا اشعار فيه للحدوث
اصلاً فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اراد البعدية الزمانية يلزم عدم
بما هي الترتيب وحسب عن هذه المعارضة بوجه منها ما قاله شى كسجى بالذوا عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من حصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقاً كما ذهب اليه الشيخ المقتول من خيرة المتصوفة والتصديق في العلم
المخصوصى بالحادث لكن لان الحدوث بخلافه كما يتوجهه امثال الخصى بل لان التصور والتصديق قسماً للمخصوصى
والمخصوصى لا يكون الا حادثاً ويرى على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المقصود قائل بكون علوم العقول العالية واقفاً

والا لم يصح الاختصار فيها لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق ابدله منه والمقصود
وكذا الحصول القديم ليس على هذا الدليل انما الاول فلا تفارق حصول فيه اما الثاني فلان المتبار المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بحصول الحاد
ولكن اشنع لم يخش الحاشية على الحق الدواني في تعيقاته وعرفوها بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم لها نصه فقه على الحصول القديم ايضا والمهم ايضا منهم
حضورية ولم يثبت بعقل قوله ولم العلم الجرات بانفسها يابى عنه واللام لكن للتخصيص فائدة كذا الفا وبعض المحققين
قوله واللام يصح الاختصار الخ انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو اختصاره في التصور
والتصديق هو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يتعدى صور الكاكت به شئ الحاد القديم
نعم لو كان المقصود اختصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلقا يحصل ويوما
قوله فلان المتبادر الخ هذا البتة وغير علم عند من يرى العلم القديم تصور وتصديق بل المتبادر العقل عنده هنا ليس
مطلقا ونوع كذا كذا كذا في مخالفت مع الشارح في حاشية شرح التهذيب من ان المراد بقول ههنا الذين تعالاه الخ
ويوم شاء كلها كذا في بعض الاماكن لما يظهر من كلامهم في المحاكات ان المراد بقول القوة النظرية التي للفعل النفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا اه انقادوا الاجماع انما هو في نعم الشارح والمحشى والافا المحققون كلهم اجمعوا على
ان قسم التصور والتصديق مطلقا يحصل في حاد ما كان او قدما كما يظهر من تتبع كلامهم ولو سلم انقاد الاجماع
على ما ذكر المحشى فلا ريب انما هو بقاء البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصول حاد ما كان او قدما
قوله ولذا شاع المحشى انه جليل تشييع الشارح على الحق الدواني في حاشية شرح التهذيب ان تسمية العلوم القدية
تصورات وتصديقات مخالفت لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
ان هذا تشييع من قبيل المواقفات لا فليته فان من المحقق الدواني ان العلوم القدية تصورات وتصديقات
حقيقية وان لم يطبق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في المطلق بل في تحقق المعنى اذ
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت العلم الان يتكسب كون العلوم القدية حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر اه يعني الجمهور اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصول الحاد وعرفوا حصول
صورة الشئ في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشئ مع الحكم فلو لم يتبادر العقل العقل في شئ كما تقتض تعريفهم
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا والتصديقا وقد عرفت ان القول اتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصول الحاد غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق
من مطلق الحصول حاد ما كان او قدما ووجه لو كان المتبادر العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعاً

حيث لم يوجد في كلماتي في اى موضع ما يرمى الى المخالفة حتى يحل كلامه بهنا على خلافه وانما الكفى في
نفي الدين على الاول حالة على التقايتة وتمام على الفطرة الواقعة فانه من غرض هذا التيسير
قوله ويلبس العلم الحصولي انحصار الشيء في الاسم لا يثبت في انحصاره في الاخص
قوله حيث لم يوجد في كلماتي آية هذا الا وما عجيب جدا لعل الخشي لم يستلزم الرجوع الى كتب المصر
قوله انما الكفى في نفي الدين آية جواب ما حذرت بهنا ويقال قول المصر والعلم الحصولي للكون
بحصول الصورة نفس على ان قصوده اخرج العلم الحصولي عن المقدم لا اخرج العلم الحصولي القديم لو كان مراده
ما ذكره الخشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان لوجب عليه اخرج العلم الحصولي القديم من العلم الحصولي لان العلم
الحصولي القديم تقصوه بتصديق عند كثير من المجتهدين لم يذهب اليه الى كون العلم الحصولي تقصوه او تصديقا وحال كجواب
الرجوع لما كفى على اخرج العلم الحصولي على حالة على التقايتة وتمام على الفطرة الواقعة وانت تعلم ما في هذا الجواب
الرجوع الى استناده او تقايتة العلم الحصولي القديم على العلم الحصولي غير صحيح جملا اذ العلم الحصولي خارج عن المقسم فكلما
العلم الحصولي القديم نقياسا صاحبها على الاخر قياس مع الفارق واعلم انما الكفى على اخرج الحصولي اعتماد على فطرة الخشي
والافانطاج يكون تاكيدا لاسميه شوقا بالايضاح ثم ان لفظة الدين التي في هذا المقام هي لا انفي اللفظة العادة
فيكون معنى قوله انما الكفى في نفي الدين انما الكفى في نفي العادة وبذلك الفاظ ليس تتواءم مع جملة التي بهنا كلام آخر
ان ليل المصر وقوله العلم الحصولي آية وان كان لا يتقضى كل منها الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن في العلم الحصولي
معنى في اعادة الحادث لو لم يكن مقصود تخصيص المقسم بالحصولي لكان ان يقول هو العلم الذي لا يفي فيه بغيره
وان قيل المراد بالمتباعد الحادث بالذات يقال مع كونه كفا لا يعي لهذا القيد فامة بل يصير لنا انحصار لما الكفى على التام
قوله انحصار الشيء في الاسم آية جواب سوال تقصير السؤال لو كان مراد الشرح بالبعية في قوله بعد تحقق الموضوع
البعية الزمانية فقد كان الوجه عليه ان يقيده قوله وهو ليس العلم الحصولي بالحادث فان في مقام القيد بالقديم
هو لم يكن احدهما متغنيا عن الآخر لا بمن اظهارهما مع ان قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فلم ان المقسم عنده
منحصري العلم الحصولي والافلا وجه لترك القيد الآخر في الجملة وحال الجواب ان المقسم ليقصود تصديق المقسم
عن نفي العلم الحصولي الحادث تخص في العلم الحصولي ايضا اذ الامانة بين انحصار الشيء في الاخص انحصار في الاسم بل
انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاسم اذ لا يقتل انحصار الشيء في الاخص عدم انحصار الشيء في الاسم ومن هنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاسم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص ان انحصار الشيء في الاسم لا ينافي انحصار الشيء في الاخص
نظرا بمرجع ان انحصار الشيء في الاسم حيث هو كذا في انحصاره في الاخص ان انحصار الشيء في الاسم حيث هو كذا في انحصاره في الاخص
تستحقق من الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص مع كون لفظ لا ينافي على هذا التقدير لفظا لا معنى به لا ينافي في الاسم حيث هو

والفائدة استحاط الشرح لم ينزل قوله اذا العلم الحصري انه واذا العلم المتعلق بصورة العلية وان كان ينفسه متحققا بعد
تحقق الموصوف لكن ليس اكلها الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذه الموصوف فهو علم صور فلا بد ان ينقسم
وميل الى المبادى الفرد والشمولي ليس علم الصورة العلية فرد وشمولي وانما فرد وشمولي وان المراد من المتبعية المذكورة
بعيدية يكون متحققا بنفسه وذلك الفرد والبعيدية في علم القوة العلية بالنظر الى كونها حصولا لغيره

قوله والفائدة آه يعنى ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان تجد نظم الشرح ولم ينزل العلم المتعلق بالنظم على ان
الشمول في حصوله بعد التامل يظهر ان غرض المصنف تقسيم في حصوله الى الحوادث انت تعلم انه لا تجد نظم الشرح
والمتعلق بهذه النوا اذا كان غرض المصنف تقسيم المصنف بالحصول الى الحوادث كما هو المشي الى ما لو كان غرضه تقسيم
فقط كما يفتضح بوليد وقوله من العلم الحصري آه فلا تجد نظم الشرح ولم ينزل العلم المتعلق بالنظم على ان
ليس العلم الحصري في حصوله الى الحوادث على تقدير اعادة الحادث من حصوله لا تجد نظم الشرح على اللفظ والمعبر انما هو
قوله واذا العلم المتعلق ان كان تقابل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذى به التماس وان لم يصدق على العلم الحصري
مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بصورة العلية ان يتحقق كل فرد منه بل يتحقق الموصوف يتحقق الصورة العلية لكونها علما
حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده العلم المتعلق بها عينا ذاتا واعتبارا فتحقق كل فرد منه بل يتحقق الموصوف
من ان العلم الحصري لا يتحقق عند جميع ان علم النفس انما وصفاتها علم حصري اجاب عن الحش بان المراد بالعلم المتجدد العلم
الكل العلم المتعلق بصورة العلية ليس امر اكلها الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكل بالصورة
العلية فمعلوم حصوله او علم الكليات لا يكون الا حصولا فلا بد من التقصير اسلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ما اذا
اراد بعدم كون العلم المتعلق بصورة العلية امر اكلها ان اراد ان العلم المتعلق بصورة العلية الشخصية ليس امر اكلها فمعلوم
لكن لا يجزى شي لان التقصير ليس بالعلم المتعلق بصورة العلية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الحاصلة
المتعلقة بصورة الموصوفه ليس امر اكلها فان اراد ان ليس كلها اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلان اذ القول
بكون العلم المتعلق بصورة العلية جزئيات متعددة مستلزما للقول بكون القدر المشترك بينها كلها غاية الامر ان يكون
اكلها عرضيا لما تحتها من افراد وان اراد ان ليس كلها ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفه لئلا يمكن ان يحصل
الى ان العلم المتعلق بصورة العلية ليس كلها ذاتيا لما تحتها من افراد بل العلوم الحاصلة المتعلقة بصورة الموصوفه حقائق
متشعبة وليست بشيء كذا في ذاتي وطاهر انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قد يرد بما مضى
ان العلم الحصري يظهر ليس بكل بل هو صورة شخصية قائمة بخصيصة او بنسب شخصية واما القدر المشترك بين العلوم
فمفهوم وان كان اكلها لكن القدر المشترك بين المعلوم الحصري التي هي عين هذه الصور لا يتغير كل فرد وشمولي انكيفية
بالعرض في العلوم الحصريه فقط بعد تسليم الامتناع والذاتى بين العلم والمعلوم في الحصريه لا يفرق تلك الصور

حصولية وعضورية فلو كان القدر المشترك في احداهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايقتر بلا تفرقة فقال بعض
كلام الشايع كقولهم ثبت في محله ان لا حضور للكلية انما الحضور لاشخاص صما فاقدر المشترك بين العلوم المتعقبة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به كون القدر المشترك
بين العلوم المتعقبة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ الانكشاف فسلم لكان القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حضوريا ايقتر بهذا المعنى اذ الكل يبا هو كل ليس بقائم في الذهن قايما اصليا اي قايما هو مناداة الاتصاف
بالعلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخصي المكتشف بالعرض
الذنبية والى سبيل ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد هذا المفهوم الصادق بحولها ساد قاعا شيئا
والعلوم الحصولية افراد المفهوم الكلّي المشترك فيها فلا يخفى بطلان ادعاء ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينها كالعالم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلّي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احد جهات دون الآخر غير صحيح ان هذه العلوم حصولية وعضورية ايقتر فان كان القدر المشترك في احد جهات ذاتيا
ذاتيا في الآخر ايقتر وان كان عرضيا في احد جهات كان كذلك في الآخر ايقتر والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
لما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ الانكشاف كالم ليس علما حصوليا ايقتر به المعنى كما يصح إطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم حصولية باعتبار ان افرادها القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم العضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايقتر به باعتبار ان العلم المتعلق بصورة العلمية متج معارفها وانما
واذا كان هذا العلم ذاتيا خارجا عن المقسم بقيد الكلّي يكون الصورة العلمية ايقتر خارجة عن العلم المتج وهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية الخفا لان الغرض من العلم المتج والذبح جعل مقصدا للتفوق والتصديق كلف في هذا الاصل
فان اراد المحضر ان يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلقة بها العلم الحصولي خارجة عن العلم المتج الذي هو المقسم
للتفوق والتصديق بقيد الكلّي فلا يرد ما تم اذ لم يشأ انما يدعى كون العلم المتج والذبح هو المقسم للتفوق والتصديق كلف
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد ان يلزم ان يكون جزئية
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بلانهم هلا وبأوجه هذا الايراد وغيره
على كلام المحشى نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشايع كما علمنا في ما سبق فالصواب في تقرير كلام الشايع ان
يقال بمعنى قوله يتحقق كل فرد من النوع ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزما للبعية باذيان
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحصول طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
عن موضوعه بعية بالانان اذ الحصول ليس ملزما للبعية ولتأخره اصلا ولا يلزم البعية في علم النفس هذا ما يحتاج
ينفع الاشكال بلا كلغة لان معنى قوله والعلم الحصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس الحصول للمعلوم عند العالم ليس

واورو على هذا الحجاب بوجه الاول ما قال المحشي وسجى بيانه مع ما فيه ان الله وكتاني ما افاد سيد الحكماء
 وسنة العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا اللفظ كل يقصد قوله العلم المحصور في آية الثالث ما قال نص
 الفضل ليس بملكية محصور بل يقتصر للبعدية اهلا لانه عبارة عن المحصول في الذهن المحصول ليس الا يقتصر
 واذا هذه افراد خصصية متحدة بالمباينة بنفس طبيعة المحصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموضوع
 والافتقار للموضوع فرد من افراده فيقتضي ذلك ان يتحقق بعد تحقق الموضوع فيلزم تقدم الشيء على نفسه او الشيء
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير تقتضية للبعدية لانها
 لو اقتضت وجوب المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموضوع وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموضوع الموضوعات الخاصة بالذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء اعضاءا واصفا ان الغنماية مع ان بعضها عرض وبعضها جوهر وبعضها اوصافا اشتراكا
 وان اريد اعم من الذهن اعني اني موضوع كان فالغناس يسمى اخصار الموجودات في الذهن لانه لا يتقطع مع
 ان الموضوعات اية من شئ من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفا اخر وكذا مقتضى هذا الكلام
 مع طه لا يرجع الى خاطر ما اولاه لان ان رايد يقتضي طبيعة المحصول وان المحصول الذي هو موضوع الوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموضوع الا يلزم تقدم الشيء على نفسه او الشيء واحد وجودات غير متناهية كما
 ظاهر كلامه فليس ان طبيعة المحصول لا يقتضي ذلك الا يلزم بالعلم لكن العلم المحصول على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
 ليس عبارة عن الحصول طلقا بل عبارة عن الحصول في الذهن لا يربط يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموضوع الا يلزم استحالة اعملا وان رايد الطبيعة المحصول في الذهن الوجودية لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموضوع فالكافي انه مسقطه واما ما نيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 تقتضية للبعدية يستحيل ان يكون لها في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغنى عنها وقد
 الشيخ في قاطعها ليس الشفاه ان العرفية فيلزم وجوده وتحتاج الى المحل ولا يمكن جوده الابد وجوده بحد ذاته
 طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعية فيقتضي ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموضوع الذي هو الذي هو اما قوله
 لو لم يقتضي فلا بد له اهلا لان اقتضا الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون الحلول في المحل المستغنى عنها فظاهر ان تباخر عنه ما ذكرنا في اوزمانيا ايضا ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموضوع بل لا يلزم ان يقتضي الطبيعة العرضية والحال الناعية ذلك
 واجملة كلامه هذا القول اخص من ان يثبت الية لكل الكلام وجبالا احصاه وما ذكرنا ظهر ان ما اورو على هذا الحجاب
 منع كون المحصول محصورا في مقتضياتها للآخر والبعدي يجوز ان يكون ذلك مقتضا لآخره ولو لم يقتضها لآخره غير متوهم

فكلامه لا يدخله الوصف الحصولية في اقتضاء البعدي في الصورة
العلمية كذلك لا يدخله اختلاؤه في علمه الحصولية فليتناظر

قوله فكلامه لا يدخله وصف عدمه داخله وصف الحصولية في اقتضاء البعدي في الصورة العلمية أنه لم يقتض
هذا الوصف البعدي في الصورة العلمية لا يقتضي وصف الحصولية البعدي في الصورة العلمية إذا كان الحاضر والحال شيئاً واحداً
بالذات وبالأعتبار كما سيأتي إن شاء الله تعالى من العلم المعلوم ثم يجب أن نأخذ واعتباراً في العلم الحصولية مع أن وصف
الحصولية لا يدخل في اقتضاء البعدي أصلاً لأن الصورة العلمية ولا في علمها ولا لأن كان تحقق كل فرد من الحصولية بعد
تحقق الموضوع أو المكن من هذا الوصف يدخل في اقتضاء البعدي في الصورة العلمية لا يكون الوصف الحصولية أيضاً
مدخل في اقتضاءها فيها لا اتحاداً وبين الوصفين بقول المحييين البعدي في علم الصورة العلمية بالنظر إلى كون الصورة
العلمية علماً حصولياً غير مبدئياً وانت تعلم أن اتحاداً والحال والحاضر مكن لما كان للصورة العلمية وكذا العلم اعتباراً
الأول منها مبدئياً لاكتشاف نفسها وأما كونها مبدئياً لاكتشاف غير ما كانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الأول علماً حصولياً وغير متأخره بالأعتبار الثاني علماً حصولياً متأخره فلا يلزم من داخله وصف الحصولية في اقتضاء البعدي
في الصورة العلمية داخله وصف الحصولية في اقتضاء البعدي فيها ولا من عدمه داخله وصف الحصولية في
اقتضاء البعدي في الصورة العلمية عدمه داخله وصف الحصولية في اقتضاء البعدي فيها فتأثير الاعتبارات
وتخالفت الجنتين وإن كان عرض الحشيش في الصورة العلمية من جهة كونها علماً حصولياً لا يقتضي غير متأخره ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدي في الصورة العلمية علماً كما ينطبق بظاهر كلامه فلا يخفى سخافة ما لا خلافه
مناف لما صحح به في فرائح الحواشي من أن وجود الحال بدون يحصل فيه مقتضى أن هذا الكلام صحيح في أن الحال
بنفسه لا يقتضي أن يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراض به غيبيته وصف الحصولية في اقتضاء البعدي أو مصدرها
بأنه وصف نفس ذات الحاصل وأما ما يقال أن العلم الحصولي لا يرب أنه عرض لصدق تعريف العرض علمية
وهو أن الموجود في شيء لا يخرج منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً إلى المحل المطلق
وبسبب الخصوصية محتاجاً إلى المحل الخاص فلا يمكن أن يوجد العلم الحصولي يتحقق إلا بعد وجود الموضوع
وتحققه إذا المتحقق من حيث هو كذلك لا يمكن أن يوجد يتحقق إلا بعد وجود المحتل إليه وتحقيقه فقد ثبت أن العلم الحصولي
متأخر عن الموضوع بنفسه فإذ لو وصف الحصولية مدخل في هذا التأخر وأما ما يقال أن الصورة العلمية متأخرة عن الموضوع
بنفس ذاتها باعتبار الحشيش لا يقتضي تأخره عنه بنفس ذاتها كونها علماً حصولياً إذا حصوله لم يؤخره عن الموضوع
لاصفته النهائية فهو متسرع لوجود الموضوع وتحقيقه ولا معنى لهذا داخله وصف الحصولية في اقتضاء البعدي
الأنه كما لا يخفى على من أراد في مسكنه وحل قوله فليتناظر إشارة إلى ما ذكرنا من وجوده الأنت لال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التحصيل الخ ولا يلزم على تفسيره شي أو صدق في التجرد
حينئذ هو الحصول بالحدوث لا احدا بما تقدم فلا يلزم التحصيل العلم المتجدد

قوله ولا يلزم على تفسيره شي الخ قليل وجه عدم لزوم التحصيل مرتين على تفسير الشراح ان التحصيل مرتين المذكور
هو المهر وب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو لم يستجد بالحدوث فقط يلزم التحصيل
الحصولي الاخر من حيث اللفظ ولما فيه ما فيه الشراح لم يكن صدقة الا العلم الحصولي لحدوث فلا يلزم من حيث اللفظ
التحصيل حصولا كان من حيث المعنى تحصيلان ولا شناعة فيه عنده كصواب ان يقال في المتيقز بالحدوث فقط
فلا يلزم تحصيل آخر الحصولي ايضا اذا كانت اعم من الحصولي من وجه فيلزم التحصيل مرة بعد اخرى اذا فسر بما فسر الشراح
وهو قوله تحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التحصيل مرة بعد اخرى بل ناليزم التحصيلان مرة واحدة ولا شناعة فيه
فالتحصيل مرتين الذي هو المهر وب عنه هو التحصيل مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى ولما
لزم التحصيل مطلقا فليس مبرر عنه فالقول بان المهر وب عنه التحصيل مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير سديد اذ لو اريد التحصيل مرتين التحصيل مرة بعد اخرى كما هو ظاهر فهو متشعب جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من
حيث المعنى ان التحصيلان مرة واحدة فهو ليس متشعب في زعمه لساو اركان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
واصل ان الخصم المتقزم بالمتجدد فلو لم يستجد بالحدوث فقط فلا يلزم تحصيل آخر بالحصولي الاخر فيلزم التحصيل مرة
بعد اخرى مرة بالحدوث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوفات يراو بالبعدية البعدية
الزمانية فلا يلزم التحصيل بالحدوث مرة وبالحصلي اخرى بل ناليزم التحصيلان مرة واحدة وهو غير متشعب في
التحصيل مرتين المعنى الذي هو من شراح متناع على تفسيره المتجدد بالحدوث فقط كلام يعرف بالتأمل والصواب
قال الشراح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحصول الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحدوث مرتين
الاولى بامينة بقوله فيلزم التحصيل مرتين الثاني بامينة بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول يدل على
لا يجوز تفسير المتجدد بالحدوث فقط بل لابد ان يفسر بمقتضى اول العيدين عني الحصولي والحدوث لسلاطير
التحصيل مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحدوث هملانا انه لو فسر المتجدد
بالحصلي الاخر لم يمتص الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوفات يراو بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلانما من عن التحصيل
مرتين حقيق العلم والمقصود والمقصود الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر بما فسر
ويراد بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول بغية المساواة بين الصفة والموصوف
العلم الا ان يوجه بما يوجهه المحشى وتعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارة يفسر بعض

قوله فيما وادعاهما مساوية اى صادقة معا صدقا كلياً انا من جانب الصفة فقط ومن الجانبين فاما انه قال
ان الاعم لعل طريقه اذرة لكثرة افراده وقلته موافقه وشرائطه فوا يعرف الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ والاعملى ان المتبادر من الصفة
بسبب المفهوم والصدق وهذا انما يتأتى لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
اذ الصفة وهى قول المص لا يكفى فيه مجرد المحصور شاملة للقديم ايضاً فلا بد ان يكون الموصوف ايضاً كذلك
حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقاً وشبه كلامه بان المراد بها وادعاهما
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً سواء كان اصدق الكل من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعاً ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على مقتضى ارادة البعدية الذاتية
اذ مصادق المتجه وهو المحصولى الحادث لا محادوث فقط كما عرفت ولا يخفى انى انما يتلوه كلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين واما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة اصدق
الكل من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضاً ام لا كما هو الحالان لما صرح به ائمة المنجولانهم
حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشرف خاصة
بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساوياً لما افادهم
بالاختصاص والمساواة المساواة بسبب التعريف لا بسبب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مضمونياتها وعمومهم خصوص
مطلقاً او من وجه وبالمجمل اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً كما قال المحشى كلاهما شافيان لتصريحاتهم ومخالفات التصديقاتهم
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرباً ومعانداً
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كلى لان الخاص من حيث خصوصيته له
شرائط وموانع لا يعتد في العام هذا فيكون ارسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص ارسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعتمد على علمهم في حواشى شرح المواضع بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص لا لعلم الاعم شرط
او يكون لهما شرط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير فلا يلزم اكثرية
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص انا على الاول فخطه واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بغيرها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا يندفع ما تراه
وروده من ان الشرط قل يتخلف عن شرط الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم الاعم قليلاً من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص في ذلك لان علم العام

والصفات الموصفة لابد لها من أن لا يكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله في إشارة الى ان
حيث لم يقل لا يكون فيه اخصوص مع كونه اخصر فيه إشارة الى وجه اثار هذه العبارة على ملك فافهم
والخاص مع شدة انطما أكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها بها لكن يجوز ان لا يكون لها مشروط ان يكون
لها مشروط ويكون علم الخاص معها او بدونها أكثر من علم الاعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بأنه يزعم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذمهي أكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من ان يقتان منه
قوله والصفات الموصفة التي لم تعلم ان مصادم بقوله صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال السهل
في المعارف كما صح بغيره واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف واعلم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص ادون من الموصوف واليعلم علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلي والمفرد المحلي
والموصولات بموصوفات عامة والصفات مقيدة للأفراد واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشرعية النبوية
وكلام البلغاء والى على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما ينظر لمن تتبع وتوكل ان الصفا
الموصفة لا تكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لازم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر لاقام
مطلب المشي ان يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والاحتج بقرينة المتجدد بالحادش مع انه غير خارج
كما صح بالشاح في الحاشية وعلم على المشي بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الاعم حلي غاية ما يلزم كون
اخص من الموصوف بهذا غير ضروري في التوضيح بجواز ان يبحث الموضوع من مجموع الموصوف والصفة فوق الموضوع
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الموضوع حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح ببعض النقات
قوله حيث لم يقل لا يعني ان المقصود لا يكون فيه اخصوص مع كونه اخصر بل قال لا يعني فيه مجرد اخصوص
عدل عنه الى ذلك إشارة الى ان المدرك في العلم اخصر بل قال لا يعني فيه مجرد اخصوص لان اكتشاف
وجه الاشارة ان قوله لا يعني فيه مجرد اخصوص سألته فصدق بما يتصور على تخمين الاول بسبب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع راسا ونهت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن مني قوله لا يعني فيه مجرد اخصوص الذي يمكن
فيه اخصوص ولكن لا يعني كما بينه المشي سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية
بانتفاء الموضوع سأل انما يصدق بسبب المحمول عن الموضوع فافهم ثم هنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور
المعلوم عند العالم لا يعني في العلم فوجبا بطل بدهته وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم اخصر بل اخصر من موصوفه عند غير عالمه لا يعني في العلم التوبة واجيب بان المراد باخصر
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا اخصر الاعم في اخصر على تخمين
الاولى كفاية اخصر عند العالم والثاني الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى متفيدة بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بحضور المجرم اذ لو كان المراد بالحضور عند الحاشية فمع كونه عدولا عامها هو المتبادر به المطلق
لم يصح تمثيل المنفى كما هو ظاهر بعلم الواجب اذ لا حضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من التغيير الى المطلق

والكفاية الثانية منتقاة مع مشورت حضور المعلوم منذ الآلات ولا يربح في عدم انتفاعه بالحضور اذ لا حضور
فيه الحضور الا عمن ان يكون عند العالم او الآلة لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا بحضور عند العالم ولا يشبه في كونه كاشفا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المجرم آه علم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المرحه لا يمكن فيه مجرد حضور ان العلم المحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والاكتشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعاً
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر تمثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد ان جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور حضوراً بالنسبة
الى المدرك الا ان المراد بهما بالحضور مطلقاً حضوراً عمن ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
التمثيل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك لم يقبل المراد
الحضور عند الحاشية ليعني كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وآخر
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاشية لزم عدم تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
بهنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة وانحس المشتك وانحسالا مثلاً فلا علم
ان الحضور عند المالكين للعلم المحصولي اذ التجزئات المادية انما يترسم صوراً في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ العلم المحصولي عبادة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بالعقل القدرين هو بعلم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاشية محلهما فالحضور عنده غير كاف في علم البتة لكن هذا الحضور ليس بحضور عند المدرك صلاً ولا حق
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم المحصولي لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج
وجوده عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً او لم يوجد عنده او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم بحضور
فما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم المحصولي فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكذلك لان الصورة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل موجودة في
الذات حيث وبالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان علم كونه موجوداً في الخارج حقيقة ولا يربح بالصورة
المتعلقة بالمتخصص الذهني الميكنتفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها آثاراً خارجية فهي مثل الموجود الخارجي ففهموا ان تلك كانت
قوله في كونه عدولاً لا يخفى قول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب التحقق لجميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم المحذور ان الحق يتوجب ان العلم بالاشياء الغائبة عن العلم
كالصورة العقلية وغيره بان النفس لا يكون حصول الصورة بل المراد بالغايب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد محذور او محذور عنه المدرك يكون كافيا في الادراك قطعاً عدم مطابقة
النسأل الذي اوردته الشارح في الشرح للمثل لا صرف الشارح كلام المصنف الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بمحذوره
ولو كان المتبادر المحذور مطلق المحذور فلا حاجة الى تبين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق المحذور اعلم من ان
يكون عند الحاشية او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل له ولا عدم صحته
تمثيل المنفي بعلم الواجب بجانه اذ يمتنع تمثيل المنفي بعلم الواجب بجانه باعتبار فردية تطبيق المثال على المثل لا بتبانه
فواخره لا يحتاج الى ما يتجسده الشارح في الحاشية صلا فاما توهم المحشى من كون المستباد مطلق المحذور مع كونه
مخالف للضرورة اذ المستباد من المحذور انما هو المحذور عند المدرك بداهته بانه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب التحقق آه قد نقل هنا حاشية هي قوله هذا دفع وعمل مقدور وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق
ايضدادا وكما ورد باعتبار ارادة المحذور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع
انه لا يجب التحقق لجميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول بهذا السؤال الجواب كلاهما عجيبان
اذا حصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالمحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور شطحة الشامل للمحذور
عن الحاشية والمحذور عند المدرك فيصيح تمثيل المنفي باعتبار فردية كفاية مجرد محذورا باعتبار فرد آخر او مطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فلا اعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه صلا
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه لا يبيد المطلوب الا بانه عليه اما الجواب فظاهر
لا يطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يعني انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الاسماء لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المحشى توجهه عليه والجواب غيب
منطبق على الايراد بل السائل في واودع الحبيب في واودع لو قرأ السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب وكان الجواب منطبقا على السؤال هذا واما علم حقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح المحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور من المحذور عن الحاشية والمحذور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالمحذور هنا مطلق المحذور فالمراد بالغايب في قول المصنف فيما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعلم من ان يكون عن الحاشية او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاشية المحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العقلية غير كعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوما للمخالف فان السكوت في معزل البيان بيان لما تقر في مفهوم

حصولها لتحقيق مطلق الغيبة مع ان علم النفس انهما وصفاتها لا يكون حصول لصورة بل انما يكون في مفهومه ليس العلم حاصل
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم المحصور ان لا يلزم من تعميم المحصور منها تعميم الغائب ثم بل المراد بالبيان
ثم الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم
المحصور منها الاخصيص الغائب ثم بالذي ينبغي عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصل ما ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم ادوية متوجه من المدرك ان لا يلزم
بين تعميم المحصور وتعميم الغيبة اسما حتى يلزم من تعميم المحصور منها تعميم الغائب ثم فلا يحتاج الى الجواب
عن الايراد الذي لا يرد له اطلاق كان له ان يقول لا يلزم من تعميم المحصور منها تعميم الغائب ثم بل المقابلة فلا يرد
قوله وارادة الغائب له لما ثبت ان المراد بالمحصور في قول المدرك لا يعني فيه مجرد المحصور مطلق المحصور اعلم من ان يكون
عنه المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم المحصور منها تعميم الغائب في قول المدرك واما العلم بالتجدي بالاشارة للغائب عما
امكن ان يتوهم ان اذا لم يلزم من تعميم المحصور منها تعميم الغائب ثم يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحقق بما يحصل ان القول بكون مناط العلم حصوله على الغيبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
المخالفه ويلزم لو تحقق الغيبة عن كليهما وتوهم عند احداهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصولا بل يكون حصولا
فلا يلزم ان يكون العلم الاصعدي مثلاً علماً حضوريا لان البصيرة في الغائب عن الحاسة فقد تتحقق المحصور عن الحاسة
قال الشارح فلا ايجابا مثلاً تفصيل اقسام المذاهب المنقولة عن الحكماء في الاجازة في الاول من باب التعيين
يسمى بيان اشياء المدرك في مذاهب الطبيعيين وهو ان الاضمار انما يكون الانطباع وبيان ان الاضمار انما يكون بعد
انطباع صورة البصيرة بوسط الواسطة في الرطوبة الجليدية التي في العين تاديهما الى الحس المشترك قالوا ان مقابلته
المباشرة يورث استبعاد بعض جودته على الجليدية ولا يمكن ان ذلك التقصيد والانطباع في الجليدية لا يمكن في الانطباع
والا لابي شي واحد شيان ان الانطباع صورة في جليدية العينين بل لا بد من ان يصبو الى المتلقى لتعصبين المتلقيين
ومنه الى الحس المشترك والادب تاديهما الى البصيرة الى المتلقى ومنه الى الحس المشترك ان الانطباع في الجليدية مع الضيق
الصعوبة على المتلقى ويفضها عليها بعد لفيضاها على الحس المشترك ليس المراد منه ان الصورة تنقص من الجليدية الى المتلقى
ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض للصفة وانتقال العرض من مفعول الى مفعول محال كما يستدلوا على ما ذهبوا اليه
من جوده الاول ان المرئي ان كان قريبا من المرئي قريبا مقتد لا يرى كما هو اذا بعد منه يري غير ما هو عليه كذا تارة
المنظر تارة البعد حتى يري كذا ثم يضمن بحيث لا يري وليس كذلك الا ان الاقرب يظن في جزءا من الجليدية
والا بعد في جزءا اخر من ذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفعول من المرئي فالخطين انما يجمعين عن البصيرة

بصيرة

على طرفي المرئي يحيطان بنزوية عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعينه اما فجزئ كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعة على طرفي المرئي ح صغير من الاول كما يشهد به التجريب ^{التي يصح} فيحصل صورة المرئي
في هذا الزاوية الصغرى فيرى صغروا وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شبه
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كما نلاحظ وحسب فتبقى الزاوية وتبطل الزاوية وانما حصل ان صورة المرئي
تنتطح في جزأ الجليدية وتحيط بزواوية مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان البعد
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا يرب ان الشج المرسم في الاصغر صغر من الشج
المرسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التقاطع الواقع في المرئي بحسب العادة من الزاوية
انما ينضب اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعة قاعدته المخروط كما هو بينه
الرياضية فيجب تفصيله شأنه في ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او لا ^{التي يصح} فمعرض عليه بوجهها ان لم
لا يجوز ان يكون سبب تقاطع المرئي بحسب عبادته امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القنوجي ان القائمين
بخرنوب الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته تابعا لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمتهما ما يشاهد عند كظم
شج الكبة في الصغرى فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عند كظم الشج ان لا ابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكها لمذكر كما تبين خرج شئ منها وتساها بالمحس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر يخرج شئ
عنه الى البصر بل باقية ما صورة البصر معرض عليه بما تمثيل لما جامع الاشياء ان الانسان انظر الى واصل
مدة طويلا ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بلغ في النظر الى الخضر الشديدة مثلا ثم غمض
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بلغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلما بخضرة
وباذلك لا لا تمام صورة المرئي في الباصرة وبقاها زمانا واوله عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القنوجي مجيبا عن هذا المشبهة وتتميم فرقت بين فالانقسام في الخيال هو التمثيل
وكون المشابهة ولا شك ان تلك الحال حال المشابهة لا حالة التمثيل فهو عليه مدلولها ان المشابهة شروط
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لذلك في صورة الانعكاس فالتقول يكون تلك الحالة حالة
المشابهة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التمثيل انما يظن انها حالة المشابهة لمزيد قرب العبد بروية ما
غلب اعين وقارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في المحس المشترك كما عرفت هذا فاعلم انه متدل
على بطلان هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الانبصار بالانطباع اكان المرئي با حقيقته هو تلك الصورة فيكون
ان كرس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة فلا ينطبع في ناظره بما هو اكبر منه مقدرا فلا يصح حكاه على العظيم بالعظم فلو
توقفه على ادراك الحكم عليه والبصر لو كان البصر هو الصورة المستمرة في العين لما امكن ان يشاهد شيئا لما اظهر

من حيث هو واجب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين تأثرت بالحاسة بها بهت النفس فالحسنة التي
الموجود في الخارج على عظمتها في جهته بحسب قوة بعدة تلك الصورة آلة للانصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج لثباتي انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كقدر الجبل في السائر مثلاً مع كبره وتشخصه منطبقاً في الحاسة ام
لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول القوة
الشخصية مع المقدار والوضع العين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه حاصلاً فلا يصير كشفاً واجاب عن
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل في السائر مثلاً ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير من اجل صورة الجبل في السائر مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك وفي القوة المدركة
الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها والاحتمال ان يكون الانطباع في مقدار السائر الجبل مثلاً
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وتلك
سحابة هذا الكلام اما اولاً فلا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدمة بمقدار الجسم الذي ذلك المادة
مادة له فلا يرب منها صغيرة البنية فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضاً يلزم ان يتجمع مقداران في مادة واحدة
ولا يلزم الحجم وان كان يكون في نفس المادة فيكون متقادير جميع العناصر لان مادة العناصر واحدة لا يخصص بهم
واما ثانياً فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدمة بالذات لكن بالاياب في التقدير بتقديرها بالعرض فيسئل
انطباع الكبير في الصغير في ذلك حال واماً ثانياً فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية تقتدر
بتقدير خاص في ذلك ان حصل منه صغر منه مقداراً لم يكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بمعيناً واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فما يقتضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا يربان صورة الشخص الكبير كصورة الصورة الصغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المحقق في الحالكات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن تبه معينة صغيرة
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر والكبر مقتضى لزوم ما يلزم
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار لا يزداد على الجبل مثلاً وعارض في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلاً مجرداً عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم كثر الشخص في انما الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاسة مع التشخص
يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير كشفاً واجيب بانه لا استحالة في ان يتشخص الشخص في الشخص لا في
في الوجود الذي انما الشخص في كل طرف انما ياتي الاشتراك في ذلك الطرف لا في طرف آخر في الشخص الخارج

تشخص الخارج فقط بالشمع الزهني تشخص حسب الذهن فقط ولحق ان الواحد بالعدد يستعمل تعدده والافليس
 واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثمانية الكليات اشعار بتجويز ان يحصل التشخص الخارجي بعينه
 في الذهن فالارباب في البطالة والغير لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجي محض غفائي نحو الموجود الذهني ايضا واللازم ان التشخص الخارجي بما هو كحاصل في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
 الخارجي من الجرح حصول في الذهن قيامه قائما بنفسه لان التشخص احسن ارجى والوجود الخارجي متساوقان
 والوجود احسن ارجى للوجود وجوده مستقل فمضى تقدير تجويز كون الموجود الذهني تشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
 الموجود الذهني من حيث هو كوجود خارجي فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا يلزم ان يكون شي واحد تشخصا واذ
 التشخص عبارة عما يفيد التمايز عن جميع ماعداه فانما التشخص الخارجي لتشخص الخارجي عن جميع ماعداه فالتشخص
 ان افاده الاستيلاء من حصول الحاصل في الافلا يكون تشخصا قائل لثالثه سبب لا يميز في هوان الالبصار بخروج شئ
 من العين على صفة مخرطة ربه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم يختلفوا فيما يميزهم فذهب جماعة منهم
 الى ان تلك المخرطة مصمتة وذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مسقيمة اطرافها التي تلي البصر متجهة
 عند مركزه ثم امتدت الى البصر فترق فمناطبق عليه من البصر اطراف تلك المخطوط اذ مركز البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا تخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح لم تطرت وذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جهتي طول وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الاوراك لسببه ويحصل حركته
 بسبب ان المخرطة تتصل على ان البصائر انما يكون يخرج الشعاع الاول بان الانسان اذا راى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه أصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس الشعاع الخارج من البصر يعكسها الى الوجه لاسبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت المرآة
 لانطبع في موضع معين منه ولم تغير عن موضعها بزوال شئ اخر الا ترى ان الحائط اذا ظهر الانعكاس للصورة عن الخضر
 اليه لزم ذلك اللون موضعها من الجدار ولم يتقل بالتحال الى ان من مكان الى مكان آخر لكن ترى صورة الشجرة مثلا
 في الماء او المرأة تتقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالنا فتعين انما في وجهه لم يطرد عترض عليه بان الانطباع
 في خروج اشعة ليس على طرفي نقيص حتى يمتنع فسادها معا وليس بحسب البصر ان يكون سبب في كل شئ معلونا على ان
 فلم لا يجوز ان يكون كون البصير حيث يكون نسبة الى المرئي كنسبة العين الى البصير مقتضيا لحصول الاصل من كل
 المرئي وان لم تعرف لذلك علة فخصلة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها لموضع خاص بالنسبة الى الوجه
 والموضع الذي له الموضع بالنسبة الى الوجه يتقل بالتحال الى المرئي وثانيا ان الابهة من الليل والنهار والاشياء والالوان
 ولين ذلك لان الاجر يحمل شعاع بصره فقلته بشعاع الشمس فلا يصير مجتمع ليل وبصر والاعشى فقلته بشعاع بصره

لا يقتوى على الابصار الا اذا افادته الشمس وقد وصفنا ثانيا ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذ انخرج عينيه على السراج يرى كأنه خطوط اشعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج فكيف
الوجعين بانها المتدلان على ان الابصار انما يكون خروج اشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير ممكن في الآلات
الابصار اجسام مضيئة تحملها او غلظتها تمنع الابصار وكم يستدل على بطلان هذه بوجوه الاول ان اشعاع ان كان
عرضا يمنع عليه الحركة ولا انتقال ان كان جبا امتنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من العين مصفوا مثلا جسم يحرق فلا يملك
الى كره الثواب الثاني ان حركة اشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محل ان لا تمسح حيث الطبع ولا ارادية وهو ظاهر وجيب بان يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة بطبيعتها الى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاصر معلومنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتقاله والارادة سلم
بحسب الشهرة دون اليقين وروبان ارتكاب كون حركة اشعاع ارادية كمسيرة فاضحة فالثالث انه لو كان
يخرج اشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان تحريك فية اشعاع الى المرئي وان يرى القاصر
قبل الثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينها وهذا باطل قطعانا كما قطعنا العين ايضا الثوابت
الاربع انه لو كان الابصار يخرج اشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايضا لما اشعاع الى الايقال
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابل ولا جواب الشراح القديم للتوجيه عن هذه الوجوه بان المراد
بمخرج اشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان تقبض على سطحه من المبدأ الفاض اشعاع يكون ذلك اشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سموا حدوث اشعاع على سطحه بمقابلته للعين خروج اشعاع عنها مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس خروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في خواص
هذا ما قيل صحيح خروج اشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون اشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع البعاده ويمكن ان يرفع بان لك اشعاع متفاوت فوسط اقوى من اطرافه فاذا اجد
المرئي لم يميزه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مظهر ان اشعاع الكاوت الفاض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج راسه عند مركز البصر فاما ان يستدل
على سطح المرئي بمقابلته عين كل راس اشعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف الف اشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راس اشعاع واحد في الخارج فذلك مستطاع فطرة الاطلاق لا يوجد
بمقابلته عين اشعاع ولا يحدث بمقابلته عين اشعاع اصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة وتسمى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك للمخروط الموجود في الخارج بل ما جوهرا في عرضنا فلكك علمت مما ذكرنا ان نذكر اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان اما ذهب الاشراقيين فيساقى الكلام فيه في الدرس الثاني ان شاء الله

قال شارح كما لا يوجب له صاحب الاشراق اعلم انه قد فهم صاحب الاشراق الى ان الالبصار انما يحصل فيها
اشراقية بنوع الباطنة والمرئي بها يكشف المرئي عن نفسه كشفا فاحصا يابشر سلامة الآلات ارتفاع الموانع من دون
انطباع خروجه شعاع واشهره فينا بين المتأخرين في النظر فيه ان الموارث لم يشف الذي من لبعده المرئي تكيف كيفية
الشعاع الذي في الجهر يصير بذلك له الالبصار واعترض عليه بوجوب الاول اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يتوحي على اعادة ما بينه وبين تلك الثابت بل نقول ان العصفور بل الانسان افضل لمكان بكيفية
نور اوارالم مقصورا حاله لما في عشرة فرسخ من الموارث ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني اننا نوقف الالبصار
على استحالة الشف المتوسط على حالة تبيين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر كان الالبصار اقوى واولا حصل الالبصار
لان تلك الكيفية ان قبلت اشتدادا فكما كانت العيون اكثر كان الالبصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فمقتضى اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
ويوجد حال الاستحالة لتعليل الواحد شخصيا لعل الكثرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الالبصار واجاب عنه
العلامة القديسي في شرح التجريد بانما يختار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون من اللازم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد ذلك لانه اذا كان الموارث يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان سابقا على سواه تلك
سواء كان احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون باعدادها فاذا وجد من تلك الموارث ان واحد او اكثر دفعه كانت
العللة المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مقتضى ذلك لو اريد ان يكون مجموع
اذا عدم كل واحد من العلل الناقصة علة مائة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه الى اعدم الموارث من
اجتماع اعدام المعلول الناقصة اجتماع علل مستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعا لا واحدا واحدا منها فمقتضى اجتماع العلل
نستخلص ان تلك الحالة يحصل جميعا ويكون علتها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يحصل
اذا نظر شخص مرئي حصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعدة شخص آخر في تلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين من تلك الناظر المتأخر فيلزم حصول السبب لاي راء الناظر المتأخر وذلك بطريقين ولوجوب ان
يحصل وية الناظر المتأخر تكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكان وية شخص معين شخص آخر لزم
امكان وية العلم للبصر ان تلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع ذاك كانه في
اما لا فلا بد من اننا ان عدم معلول ناهي عدم العلة انما لا لعدم كل واحد من العلل الناقصة ولا لعدم
اعدادها وشرط السبق فيما يظن بعدم علل مستقلة بطل استقلال كل واحد منها ولما ثانيا فلان القول بان عدم اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة جميعا ويكون علتها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع

قوله فالابصار مثلا ان العلم حاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات مجسدية بدركة اذ
لا بد في حضوري من حضور عند المدرك في الابصار ليس حضوره عند الآلات مع ان الادراك ليس من شأن المحجود
كسائر الآلات وفيه لم لا يكون كون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوساطة الآلات يستفاد ان العلم حاصل
عيني على يوتمر في معا فلا يخلو اما ان حصل تلك الحالة لمشت المتوسط بينهما وبين المرئي بالجميع او بكل واحد
على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة او افضل غايضا عن عين تلك العيون لبطان علمته ومجموعها ما هو كذا فلم
بطان ويتسائر العيون دفعة فذا صرح لبطان على الثاني لا يكون علمتها مستقلة بجميع العيون بل واحد منها فافهم
قوله اسي العلم حاصل عند الابصار آة قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعلمة كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم حاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان ابصار
سبب للعلم اسي حاصل به فاطلق اسم السبب اريد به السبب القرينة على هذا الوجه فاذا كان المحشي بقوله فائدة هذا التفسير
قوله والا لزم ان محاسب صاحب شراى الى ان الابصار انما يحصل باضافته شريطة بين الباصرة والمرئي ما يشك في
عند النفس انكشافا حضوريا او وعليه بوجه الاول ان الحضور الذي يجب للانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم
وحضور المدرك ليس الا عند الحاجة وهي ليست بعلمة فاحضوره عند لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم حاصل الا بالابصار
حضوره كيف لو كان كذلك لزم كون الآلات مجسدية عالمة مع ان الادراك ليس من شأن المحجود بل من شأنهم كما تقرر
في مقوله والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور المدرك في بعض المحققين قد مر في هذا المثال بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان بحصول صورة متبصرة في القوة الباصرة وهي ليست
بدركة اتفاقا فقد حصل الصبغة في غير المدرك فلا يكفي هذا حصول الانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات مجسدية عالمة
دون النفس لان العلم ما قام به العلم انما قام بالحاسة فما هو بكم فهو جوبا وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا يخلو
عن مناشئة كما لا يخفى على المتأمل واجاب عنه المحشي بان البصر حاضرا عند النفس لكن بوساطة الآلات احواس هذا المقدر
يكفي للانكشاف المحض في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهو ليس بشي الا بالبصر حاضرا
عند المدرك قطعاً اذ المدرك ليس الا النفس المتألمة بالبصر حاضرا عنده انما الحضور ليس عند الآلة وهي ليست
اتفاقا فكيف يكفي هذا حضوره للانكشاف لانه حضوره عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قد مر في هذا
غير كاف في الابصار والا لكان مدركا قبل المتابعة فلا بد من امرنا لم يعلم وهذا الزائد ما حصل شي او مناشئة الى
وعلى كل تقدير فالمدرك ليس علما كما هو شأن الحضوري وانت تعلم فافهم اما ولا تفلان احكاما كلهم اتفقوا على ان
للا بصر شرطا يمتنع الابصار به ونها ويحجبها عنها مقابلة المرئي للارئي او كونه في حكم المقابل كما في رواية الان
وجه في الآية ومنها عدم الحجاب بين الارئي والمرئي والاراد بالحجاب المحجب الشيف المانع من نفوذ اشعاع وتجدد صريح

به لعل هذا القدر من المحصور كعني للاكتشاف فالسني احيى يعني قوله في هذا العالم احيى في مقام الاستدلال على
 تخصيصه من المحصور بالعالم المتجدد قوله يعني ان الخ احيى يعني ان يكون كاسبا وكمتبا وبديها ونظرا اولاد ارباب
 صاحب الاشراق ان الاتصال لا يحصل الا بالمقابلة المستنيرة لا بعين البصيرة وبالمقابلة المستنيرة
 عند الخ لا بسبب صاحب الاشراق ان وجود البصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل في وجوده
 في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصره كانت في الاكتشاف كما هو موضح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
 ليس في الاكتشاف الا خلافيه حتى لا يكون البصر نفسه علما كما هو شأن المحصور في الايراد عليه انه لو كان في وجود البصر
 في الخارج للاكتشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة بمعنى على عدم الرجوع الى كلامه ثانيا فلما نقول ان وجود البصر
 في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد يعني الاضافه الاشراقية الى البصر
 منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم لزم ان لا يكون البصر نفسه بلا صيرورة اضافية اشراقية اليه علما
 حضوريا وهذا لازم من ثلث ان العلم والمعلوم في المحصور متحدان بالذات وبالماعتبار فاذا عدم المعلوم
 لزم عدم العلم مع ان الضميمة تشبه بخلافه لقول هذا الايراد محجب جدا لا لاكتشاف في زوال العلم الابصاري
 بزوال البصر فالامر بغيره واجب الجور ونفسه عن هذا الايراد وان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فلو دام المحصور
 حاضرا بحس يكون الإدراك سحيب وده اخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثال في ذلك العالم الحس غير فطري في ذلك
 وانتقاش فيه فلا يتغير علم البصيرة بالتفاهل المحصور الخارجي لوجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
 البصر حين الغدامة في الخارج لا يوجد في عالم المثال يكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
 قوله فلا يتغير علم البصيرة اعم ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم له تعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
 مطلقا بل انما يقول ان البصيرة المرتبة في المراد الموجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها ابصاريا ذلك لا بد من باب
 اصل المرتبة الى ان المرتبة بعينه هو شخص اخارجي وفي رتبة الشئ بالمرتبة الى ان المرتبة هو البصيرة المثالية الموجودة في
 عالم المثال كما صح بعد التفسير في حاشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست البصيرة
 او المرتبة في المراد العلم المتعلق بالبصيرة المثالية في المراد ابصاريا وانما يكون العلم المتعلق بالاشياء
 حاضرا عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فلا يمتنع ان تصير حادثة بل مخالفة لتعيينها فلا يمتنع
 قوله ولعل هذا القدر انهم قد عرفوا ان هذا القدر من المحصور لا يعني للاكتشاف المحصور في انهم صاحب الاشراق كفاية له
 قوله احيى يعني انه دفع المعنى ان يتوهم ويقال قول الشايع يعني ان يكون له دخل في لا يدل على تخصيصه لمحصور
 الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يجتاز الا عن المعرفه اذ مرجعها الى محمول تصور في
 تصديقها فالمناسب لفرضه ان يكون المنطق في فروع كتب المنطق بالداخل في الاكتشافات التصورية والتصديقية

اما الالهي فظاهر والاشائي فلعدم جواز ارتفاعها عن شيء كمنهض عليه شاع حكمه لعدم حيث قال قد يكون احدا
اي الايجاب السلبك زنا فقط لاستحالة اجتماعه على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرة ليستا على هذه
المشابة ضرورة ارتفاعها عن العلم على تقدير كونها منصفة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونها منصفة للعلم فعين القضاء على التقدير
وجودية كما والعدم والكلية على تقدير عينية احدا وهي البداهة من جهة الاول كالتوازي بين العلم على العمل الآخر

قوله اما الاول فظاهر ذلك لان تضاد كون شيئين بحيث لا يمكن انتقال احدهما الى الآخر والبداهة والنظرة ليست
قوله فلم جواز آه لان لا يحسنه موجودا عنهما لكونهما في قوة النقيضين عن وجود الموضوع +
قوله حيث قال اقول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالايجاب السلب صاوتا والآخر كما في الموضوعين
بالايجاب السلب للمركبين اي المتعبرين في القضايا اذا الصدق والكذب نمايتصفت بها النسبة الحاكمة اما الايجاب
والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب قال الشيخ في الشارح ان المتقابلين بالايجاب السلب لم يتكلا
الصدق فسطح كالنفسية واللافرسية والافرك بقولنا زيد فسر من زيد ليس فسر فان اطلاق هذين للمعنيين على
موضوع واحد محال واليقول قال في الشارح ان المتقابل الايجاب السلب معنى الايجاب جوداى معنى كان اركان
باعتبار وجوده في نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب لا وجوداى معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا في الايجاب السلب اللذين هما من اقسام المتقابل وهو الايجاب السلب
مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات فاباير او قول شاع حكمه لعين ههنا غير مناسب لكلامه ليس الا
في الايجاب السلب للمركبين اذا الايجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فان قلت لا ينسب الايجاب
والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صاوتا والآخر كما في الضرورة قلت عند انسابها الى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدة ليغجزان ان يكذباه عنده عدم الموضوع بخلاف الايجاب السلب
المركبين فان احدهما صاوتا والآخر كما في الكذبان معا فكلان لان كيتبى على قوله فلعدم جواز ارتفاعها عن شيء
اذا ارتفاع الايجاب السلب طلقا عن شيء اى موضوع موجوده ضرورة ان المعدوم لا شيء لا شيء لا بداهة ولا كذب
قوله والبداهة والنظرة آه لان المتقابلين بالايجاب السلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
المتقابل من البداهة والنظرة بالايجاب السلب لزم ان يكون ارتفاعها عن شيء محال لان الالهيان
الحاجية وكذا كنه الباري جل شانها لا يتصفت بالبداهة ولا بالنظرة واليقول على تقدير كونها منصفتين للمعلوم لا يكون
العلم متصفا بهما وعلى تقدير كونها منصفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بهما فعلم ان المتقابل من البداهة والنظرة
ليس بالايجاب السلب فمن جواز ان يكون المتقابل بينهما قابل الايجاب السلب فقد اتى بالايجاب
قوله فغير القضاء ههنا صريح في فلسفة الاولى فان احدهما ينطبقان فيما على المتقابلين الذين يكون احدهما سلبا والاخر

وسنشرها الثاني من جانب الوجودي فقط وفي المحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الاتصافين المشترحين لا يكون الا محصولي الحادث كما تشهد الضرورة فالتصافان بالبداهة لا يتغير
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وتيجية عليهما شرطية التوارد من الجانبين من جانب على محل مخصوص ثم
الاطلاق اى على شخص لا ينعى عنه وجهه قريبا كان وبعيدا لم يتصوره ما كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جسا للمحضور
والقديم وعديهما والاربع اوصافه بالنظرية والقول بعرضية التاكلم عن مقابلة المنع بالنع

ولا يترتب تفصل كل منها على صاحبه بالاحتياط فاطن بياض فاستعمال الضد في غير ما تمحل في الحقيقة كصاحب شئ في ما لطيف بياض
قوله فالتصافان بالبداهة لا يعنى ان المحضوري القديم اذ لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متعاضدين بالبداهة
ان التصافان بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما متعاضدين لان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الاخر اما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتعاضد بالعدم يجب صلوح للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم الا بغير ما وجدته متسلزم للتصافان بالنظرية واذا اتفق اللازم تعنى الملزوم
قوله وتيجية عليه يمكن تقريره الا بالاربع من جنس الاول فقرر المشي الثاني ان لا يجب التقابل بالعدم الملكة صلوح
والعدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صاحبا لشخصه او موزوعا وجنسه قريبا كان المجس او بعيدا اذا كان
فالكسبية وان لم يتصف بها المحضوري القديم بخصوصه لكن جنسه مطلق العلم صلح للاتصاف بالنظرية وهذا
من الصلوح كان للاتصافان بها واجاب عن التقرير بغير المتحققين مطبقا لما قال بعد المشي في حاشي شرح حكمته
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او موزوعه مطلقا لا يمكن في تقابل عدم الملكة كيف لو كان كذا في الصلح والاتصاف
باب كسبية لا يردى نظر الى صلوح جنسه وهو الجسم كحركة الارادة في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح لعدم للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او موزوعا بالذات لا بالعرض المتحقق النوع فيه او بجنسه بالذات لا بالعرض المتحقق
الجنس فيه وشي من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا بجنسها بالذات ولا بوزوعها او جنسها كك
لان التوقف على النظر من اعراض العلم محصولي الحادث انما يتوقف مطلق محصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاصل اتصاف العلم بالمحصولي الحادث وهذا الصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المشي الا بغير ما وجدته الاتصاف الذي
اشترطه المشي لقوله والقول بعرضية آه وحاصله منع كون مطلق العلم جسا للمحضور والقديم لا يتقابل
كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المشي فغير عليه ورودا ظاهرا او اورد به بقوله لا يجب كون
معتمدا بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع واداء الاحتمال بل لا بد من اقامته الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجاب بعن التقرير الذي قررنا فدفعه لا يحسنوعن صعبوبة الا ان يصح الالكلام
على سلباتهم وهم لا يسلطون كون العلم عرضا عاما بل يصح كون جسا فلا يصلح هذا الجواب من قبل علم

على ان عدمية النظرية ايضا تحمل بنا على ان نغيب بعد ذلك مكان حصوله بدون النظرية عديدها بعدا وتبقيها قائما على
مرجع اخر للتطبيق قوله يطبق على جميع اشي في شائع التقابل الا انه يطبق على مناقش النفس وتأثيرها بالسوء

قوله على ان عدمية النظرية آه آراء اخر اورد المسمى من عند نفسه فاصلا انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العلم
والملكة ويكون الابدانته ملكة والنظرية عدا بنا على ان يغيب الابدانته بامكان حصوله بدون النظرية والنظرية بعد
امكان حصوله بدون وجه يجوز التصاق العلم القديم بالخصوصى بالابدانته اذ اللازم لليس الاصلح محل النظرية
للاتصاف بالابدانته لا كالحكمة حتى لا يكون كالمستغنيين بالابدانته وفيه وبين ظاهر اذ بالتفسير كونه خلافا
به لثبوتها في انهم يعجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اثباتا للضرورة لما تقر ان نفى النفي يرجع الى الاثبات وكعل المحشى الى هذا التاثر بقوله وفيه ما تيمم منها كلام من
وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبا على موضوع واحد الذي هو شرط الاتصاف وان لا ياتي كل
من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصيصية ذات الموضوع عن ذلك فذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم بالخصوصى والقديم بالابدانته اذ الابدانته لا تاتي من ان يتعقب النظرية اياها فقدر على موضوعها
وان كان الموضوع بالخصوصى اذ ابا عن ذلك اجاب عنه بعض المحققين من بان القدم والحدوث ليس لوان
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو يتحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فبالا لموضوع
بهوية عن عرضها اياه ومن شرط الاتصاف صحة ما قبله الآخر على موضوع واحد بالانظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق قائل ان معنى تعاقبا على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن جهة حال الموضوع
ان لا يجبا لتعاقبا شي منها بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتعقل من كل منهما الى الآخر
ولا يرب ان طبيعته النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموضوع بها وطبيعته الابدانته تقتضى تقا
تلك الواسطة وان لم تقتضى حدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الابدانته منها ويتقيا بالتعاقبا بالنظر
الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققة بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون غير بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن توارد الابدانته والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل التضاد فاصلا وكانت الابدانته والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث لابل ليس بينهما التقابل لعدم
والملكة فيبطل ما يشعرب الاستدلال من صحة احتمال كونها متضادين منها ان الدليل على تقدير تمامه ما يدل
على ان الابدانته والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث ان العلم القديم والحصولي لا يتصفان بالابدانته والنظرية واما
ولاية على ان مضمم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكلا فلا يثبت ليراد هذا الدليل بان يطرح نظر الشارح في

كما هو سبب في العلم من هذا الفعل قوله قال العلامة الخ مني الخالات انما فهم على ان هو بعلم حقيقة هو مورد
ثم اختلصهم بقتين مصداق فقال الجمهور الى المعنى الاول ان حاصل الافاضل عنه الى الشئ في

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البلية والمنظرة من صفات العلوم ولها انما يتحققان بانه لثلاث الاشياء
والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبدني ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد وتقابل لعدم الملكة ان من شرط التضاد إمكان تواردهما من الصفات
على موضوع الآخر من شرط التقابل بالعدم والملكة صلح محل العدمي للصفات بالوجوب ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من اشخاص حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من اشخاص حصوله عليه فتوارد البلية والمنظرة
على موضوع واحد والصفات محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الاشياء بالسلب التضال لا يصح ان يكون بينهما تقابل لعدم الملكة ولتقدير ان يتوقف على هذا المذهب منع كل تجوز
على هذا التقدير تضاد العلم المحض في القديم والبلية والمنظرة اذ على هذا التقدير يكون معنى تضاد العلم البلية والمنظرة
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر لا يتوقف حصوله المطلق عليه لاخلافه في انه كما يمكن تضاد العلم المحض
الاجزائي بجهة هذا المعنى كما يمكن تضاد العلم القديم والمحض في هذا المعنى ايضا كالاتحاد والاستناد لعلامة
قوله كما هو سبب من يقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثيرها بهما مع قول الامام
كانه ليس بشئ اذ مقوله الافعال عبادة عن تأثير التجرد في ارضي قول الاشتر في ارضي اذ قال الشيخ الاول في
تفسير مقوله الافعال ان يقال مقوله ان بفعل يكون اول على التجرد وملكه المتعلق به بفعل الحركة كما حقق الشيخ
في طبعها ان تأثيرها وتأثيرها في الصورة في النفس وتأثيرها ليس في الباب وبفعل فتأثيرها في النفس وتأثيرها في النفس
والمتأثرين مطلق الاضداد بشئ وبين الاضداد على سبيل التدرج كما قال الامام في الصفات في بعض آياته
قوله يعني الخالات آه اعلم انهم بعد انما فهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى تصور والتقدير والمطابقة مع المعلوم والمطابقة معه ختلاف في ان ما يذاتانه اثنى شئ هو
قد ذهب الجمهور الى ان ما يذاتانه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم ختلفوا فيها من فذهب الاكثر الى
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذي الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالحاصل
في المذهبين الموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فبسبب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن
شئ شئ ومثال المتغايرة بالماهية والتشخص متحدان لا يكون على ما ذهبوا اليه بوجوب الاول ان شئ يكون مباحثا
لذي الشئ والمبدل ان يكون كاشفا للمبدل الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل قل ان يقول للشيخ مع كونه
مباحثا لذي الشئ علاقه معه هي المماكة وهذه العلاقة كافية للامكانات ولما حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامات جميعها كذا جميع العلامات القويحي من حصول الاشياء بنفسها وحصول الاشياء باشارها فكان العلم عند
 مشترك لفظي بينهما وفيما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المرد بالاول الاول يتحققا ورثته بالناس في خلافه والحق ان
 بطن قوم ان بابه الانكشاف فيما عدا المحصورى هو الحصول *

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم فساد لا حصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجي ذكر نذ منها ان شار بها
 ان لا اكل الوجود الذي على تقدير تمامها قاضية بان الحمل في الذين نفس الشيء اذا حكم من الشيء لا يتعدى الى
 ذى الشيء المغايرة بالمماهية وفيه قد لا يحصل نفس الشيء في الذين باعتبار فهم الضم كمان في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
 الحكم بالوجه الى ذى الوجه المغايرة بالمماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشيء الى ذى اشياء المغايرة بالمماهية
 وسيجي الكلام في تحقيق هذا المرام ان شار الله في بعض الافاضل كالكتابي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
 في العقل من هذا بطلان بالوجه التي ستاتي ان شار الله في عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
 وحصول معنى انتزاعي الاصل ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اولاد وجوده الا بالانكشاف فاعلم حقيقة ههنا منشأ
 قوله والعلامات جميعها كذا قول هذا الجمع عجيب حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور وهو صورة
 من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متوافقة متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
 ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف او لا العقل مشترك بين الحقائق
 المندرجة تحت المقولات المتباينة والغير المعنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
 قوله كذا جميع العلامات القويحي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامات القويحي لم يجمع من حصول الاشياء بانفسها
 وحصول الاشياء باشارها اصلا بل قال ان الموجود في الذين مر ان احدهما حاصل فيه ليس بقائم به هو المعلوم
 والثاني قائم به ومناير له حصل في الذين ذى المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المن
 اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذات بين المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشيء او اشياء
 عبارة عن الشيء الماخوذ من هي الصورة المغايرة بالمماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من هي الصورة بل
 هي امر اخر وراد ذلك الشيء الماخوذ من القول بالكيفية الادراكية ليس قولنا بالاشياء والمثال حتى يكون
 مرتب لعلامات القويحي جمعا بين المنزولين وسيجي ان شار الله ما يبطل به هذا التوهم بان تفصيل
 قوله فكان العلم وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت
 مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
 والالام لكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
 بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العاليية عند العلامات اشياء اخرى كما يظهر من كلامه في درة السراج

فهم العلم حقيقة وعليه نؤكد كون العلم من مقولة الاضاقه كما ظهر من اجزون بل ان الاضاقه من مقولة الانفعال والضرفه
تشهد بان ما هذا شأنه هو الصورة الحاصلة من مقولة كيف بل يمكن ان يتبدل عليه بان يقال الاضاقه والاضاقه
لا توصف بالمطابقه والاشي ما لا توصف بالمطابقه بعلم فلا شئ من الاضاقه والانفعال بعلم فيعكس بالعكس المستوي
الى قولنا اشئ من العلم باضاقه وانفعال فعني ان لا يطلق عليه الحصول الا بالشي لمصدره صملا واحد وان لا يطلق
وهذا كما كان علمنا يطلق على الحصول لمصدره على الاحتراز على معنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتملا على الفظ لا يصح منه القول بكون كل منها موصوفه به وكون كل منها منشأ الانكشاف غاية الا
ان لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتملا على معنى ما بين المعنيين بل على ما اشار اليه المحشي بقوله وما فيه
قوله فهو علم حقيقة آه قد عرفت ان لا يصح القول بكون الحصول الصورة علم حقيقة وسقط جوابا آخر لا يطالب
قوله وعليه جواب آه ان تعلم ان الحصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما يصح الشرح والوجود غيره من
العامة ليست تحت مقولة من القولات لانها باطل عقليتها فلا جنس لها ولا هي جنس اشئ الا فلا فاما سوي
وهي تقياس الى خصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن الحصول الصورة لا يكون العلم وعلا
تحت مقولة من القولات صملا وهذا يظهر وجه آخر لا بطلان كون العلم عبارة عن الحصول صورة اشئ في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فقد ذكر قوله وان الصورة تشبهه بل الصورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصله والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب المناسبة
او مغايرة اما بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتصح الحقائق وان كان غير الممكن كونه حقيقة واحدة
لعلم من الفطر يات مع ان الفلاسفة انهم صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن هنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا الحقايق تفصيل وتعميق يتطابق عليه ان
قوله بل يمكن ان يتبدل آه هذا الاستدلال انوز من كلام المحقق الطوسي والحق سبحانه انه لا يريد
بالمطابقه مع المعلوم واللامطابقه مع العلم والاشياء المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقه واللامطابقه
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبرره وان اراد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه فليس ان المطابقه واللامطابقه بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق والمطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون جالته ادراكية كما سيحقيقه الشرح فان قلت لائل الوجود الذي
لومت لدرت على ان يحصل في الذهن هو العلم قلت ولا لائل الوجود الذي على مقتديهما
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن من ثقل العلم والاموالها على ان الحاصل في الذهن هو العلم وكلا
قوله الا بالمعنى المصدرية وذلك ان المعنى المصدرية لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بـسـمـتـن وهو غير حصول الصورة

مسألة يتوهم بآتيوهم فافهم

قوله فلا يتوهم بآتيوهم آية قال في الحاشية دفع لما توهم لمشي محمد عظيم حيث قال فيه العبارة سهو
 قلم النسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما اقال الحاشي في التوجيه فيسقطه حسن فقه باعتراف
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه إشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدماً لتحقيقه لان المعاني
 المصدرية انشراعية والانشراعية لا تحقق الا بتحقق مناشي الانشراع انتهى تحقيقه ان المعاني الانشراعية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انشراعيها والثاني تحقيقها في الذهن بعد الانشراع بالحوال
 مرتجتها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجودها فاقبل كونها بهذا النحو من التحقق الوجود مقدماً على المنشأ فلهذا النحو
 مرتجتها ووجودها ليس مغايراً لتحقيق المنشأ ووجوده والقدم والآخر انما يتصور بين مرتين متغايرين في الواقع
 واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانشراع المنتزع فلا معنى لكونه مقدماً على المنشأ
 قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آية حاصله ان يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه يظهر انها نوعان مختلفتان وجبة للضرورة ان الحصول
 عبارة عن الوجود الذاتي والوجود معنى مصدري انشراعي والمعاني الانشراعية لا فرد لها سوى محض وهي
 تكون متفقتة بالتحقيقة فلا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي محض لكونها العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعاً وهو باطل وخص عليه بان هذا التخصيص ليس
 في موضوعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او بصورة الحاصلية يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور هنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة تتخرج العلوم بالذات فانها تعلق بالتصور بكونه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من اراد في مسائل اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم
 بالصورة الحاصلة وتركيب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق حصلوا
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا يدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين حصلوا وحاصل ان يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعاً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح ففهم على الشارح
 ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة او اكيه منته قد عرفت عن الصورة موجودة بوجودها

اقول ان المقصود منه ابطال اى بعض الافاضل الكلية وكلية راسى العلماته

كما ينطق بكلامه فيما بعد لان الامر الاثرى لا حقيقة له عنده الا ما حصل فى العقل ولا فوله عنده سوى الحقيقة
فيكون الحس الى الادراكية الغير للكونها انشائية تمام حقيقة افرادها ولا يكون لها افراد سوى المخصص بالنوع فيلزم ان
قوله المنفرد اخر قيل لتحقيق عندهم ان المقصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثانى اليعر نوعان متباينان فليس لاثري في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد والنوعى بين المقصور والتصديق بمعنى الاول فالملامزة ممنونة ولا يثبت بالدليل الذى ذكره الشارح
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثانى فالملامزة مسلمة لكن بطلان اللزوم وكونه خلاف لتعقباتهم ووج
بجزان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم الصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثانى من قبيل تقسيم النوع الى صنفين بهذا التوجيه يندفع الاشكال
عن العلامة اذا المتباينان بالنوع المقصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة واتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصيح كل واحد من قولى المتباين النوعى بين المقصور والتصديق اتحادا فاما
المحصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يسيل الى تصحيح القول الاول على مذبه انتهى ونحن
نقول نما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين الابداء والمتأخرين فى ان المقصور والتصديق
نوعان متباينان واتحدان زاما فمختلفان متعلقا فقط بمبدأ على الاختلاف الواقع فى تفسير العلم يكون
المقصور والتصديق مختلفين حقيقة على راسى من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدان زاما مختلفين متعلقا فقط
راسى من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين القائلين بكون المقصور والتصديق متحدان
نوعا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بمتباين المقصور
والتصديق بحسب حقيقة فسر العلم بالوجود والانطباع للصورة كصاحب لافق لمين من تبعه وبالحجة الاطلاق
الواقع فى ان المقصور والتصديق بل هما نوعان متباينان متحدان بحسب الحقيقة فمختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق له باختلاف الواقع فى تفسير العلم هما بل هذا اختلاف بين المحدثين والمتأخرين براسه فالقول ان المتحدان
عندهم ان المقصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بمعنى الثانى اليعر كل فليس لاثري في كتبهم
ليس بشئ فليس لما ذكره هذا القائل اثنى كتبهم اننا المذكور فى كتبهم ان المقصور والتصديق نوعان متباينان عند المحدثين
ومتحدان زاما فمختلفان متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامران الصبح القول بالتغاير النوعى بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذ عرفت هذا فاعلم ان المقصود من التحقيق ان المقصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه المتقدمون فمفسر العلم

بمحصل فهو موهبة باطل قطعاً لانه يستلزم للاتحاد النوعي من التصور والتصدق وبهذا بطل كلياته راجعاً إلى العلامة قطعاً كما لا يخفى
قال المشايخ وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنتيجة والاعتبار اختلفا
عنى عن ثبوت البيان فضلاً عن ثبوت البرهان في حقيقة متساوية بان لو ازم التصور والتصديق محنت لفة
و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في القول بانه يجوز ان يكون اللوازم ملوازم للصفة او الوجود ولا
عن الحكم اذ لزوم عموم السهل للماهية التصور خصوص المتعلق للماهية التصديق لعله عنى عن تحتمل الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملزومات اختلاف السهل يستلزم اختلاف العلة لا متعلق صدره الكثير عن الواحد فلهذا
وهو ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات المحتمليات كما تقرر في مقارفة غاية الزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات بالاعتبار وبهذا غير مجاز الفرض اثبات التغير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وثامة بان التصديق يقيم الى الشديده والضعيف كما صح في شرح في بيان
ومن المقرر في مدارك المشائيه ان الشديده والضعيف مختلفان نوعاً واذ كان قسام التصديق مختلفة بالثبوت
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول فهنا اشكال من جديد الى الاول اما قال الفاضل ان هذا
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعاً والتصديق نوعاً غير مقبول في التصور عبارة عن المعلوم ما خوراجات
تستخرج من المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفاً بالماهية التصور آخر فلم يكن التصور مطلقاً نوعاً
واحداً ولا يصح الاستشخص ليس بالماهية كليات فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعاً ولو قيل ان التصور ليس بمرتبة المعلوم
مع الشخص بل مع عوارض اخرى فففيه ايضاً ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعاً واحداً
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنبوة نوع التصديق
المتعلق بها نوع آخر ويروى على الجميع ان الظاهر ان الشك في الوهم والتحليل في غير النوع متخلفة باى معنى احدهما
تملك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعاً آخر الا ان يفتح فيعنيها ويقال انها جنس واحد
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فنجعل نوعاً واحداً الاشارة الى ما في طريق الكسب ونحوه
على التصديق نوعاً آخر لعدم شتر كمعها قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخط فلهذا كون التسمية
نوعاً حقيقياً مع ان التصور نوع اضافي تحت انواع سبعة ولشأنى انه يلزم اتحاد التصور والتصديق جميع متعلق
التصور بالقيضية او بكنة التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتاً فكيف يصح القول بكونها نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم بخصوص العلم التصديري وبان الاتحاد وبين التصور الخاص والمتعلق
لا ينافي التباين النوعي بين سلكيهما ليس بشئ اما الاول فلان تصرفاً يتم تقضى ان يكون العلم مطلقاً
مشترطاً مع المعلوم وايضاً لما جواز التماثل البابين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجزئه في العلم

قوله ليس الوجود الوجودي فيكون فردا من أفراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخاحي وافر النوع
الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصرية لا غير حصرية لا بد ان تكون وحدة الحقيقة واللامتيق نوع حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والا فاد اخصصية لا تكون مختلفة الحقائق لانها لافئة الحقائق مع طبيعتها
الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ علة الله قد حضرت لا قوال في شأنها فبعضها يدل على التغير
الا اعتباري بينهما وبين الطبيعة الكلية

تسلك محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص من كل هذا
الاكمال يقال انفس المطلق ذاتي لزيد مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مبينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مبينا لاف على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مبينا لما هو فردا لاما لاف
بما لا يتصل بالماهية الكلية للتصديق الا بالوجوه العرضية ولما التصديقات المعنية فعملها خصوصي بالجملة لا يتحقق
بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصح الية ان التصديق بكنهه لا يضاف في تعلق تصور بذاتها والامنع مكابرة
وبذا التقدير يكفي في لزوم الاشكال في ما قيل من الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين فبيد ان المناقاة
بينهما ثم اذ نقض الاتصال فعلا لوجود الاتصال اخر نعم تاني في ذلك ما سلم لكنه لا يستلزم تاني في الشرطيتين الا ترى ان
استانرا لمقدور الحال لا يقتضي في فردا ان يكون تعلق تصور بكنهه التصديق محالا والحال جاز ان يستلزم محالا اخر فقل فيه
قوله فيكون فردا في اليعال قد مرص الحقيق الحسوي وغيره من الحقيق ان الوجود مقول بالتشكيك على افراد حصة
للماهيات فانه يقال على وجود العلة وجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجواهر وجود الاعراض لا وقت
وعدها وعلى وجود القار وغير القار بالشدّة والضعف واليقف فانه في وجود الواجب تقدم وادنى اشد وتاقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراة فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف ان يكون وجود الواجب في كونه وجودا متقدم وادنى من وجود الممكن بل
صدق الوجود على الوجودات مختلف قواما لوالا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الاكون الوجود متشككا بالنسبة
الى الحقائق لاكون الوجود متشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقع
قوله وافراد النوع اه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افرادة قوله وايضا استفاد الوجود انهم
قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول الحاشي وافراده افراد حصرية دليل ثان لائمة الدليل الاول
فظهر ان عبارة الحاشي متسل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة انهم والثاني قوله وافراده افراد حصرية

كما يقولون كل مفهوم باننا اني حصصه نوع حقيقي لما و هذا انما يستقيم على التقدير الاعتباري وتفسيره حصصه الطبيعية لما خور
 مع قيد بان يكون اقيدها بربا لتقييدها بغيره ولا لاظهاره على التقدير الحقيقي

اقول انت تعلم بان قول ان افراد الوجود لمصدره يخصص في المحصل وان حقيقة ليس الا حاصل
 في الذهن حين الاختراع وانه لا يصدق مواد الامة الاعلى حصصه كما هو رأي الشان واخره فكون الوجود
 نوعا حقيقيا سلم اذ لا يكون للوجود تصور في النفس الاضافة والتمتع بهت اقبسها والاضافة حصصه
 للمصنوع ومقوته لنوعيته الطبيعية ولوجوده ان يكون له افراد غير تخصص ايضا فاشبات نوعيته الوجود لمصدره
 في غاية الاشكال فيجوز ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لما يتكون تلك الافراد وكذا في اياتها مجبولة
 كما في سائر اقسامها المتصلة بها بجملة لا يتم الدليل الذي اوردته الشان لا يظلال كون العلم عبارة عن حصول الصورة
 الا اذا لم يكن للوجود لمصدره فرد غير حصصه او نوعيته بالنسبة الى التخصص بغيره والاما كون الافراد غير التخصص
 فنوعيته بالنسبة اليها في غير هذا فظهر ان جعل قول ان حصول الصورة انما يستلزم على بلين الاستلزام عن سماجة
 قوله كما يقولون آه قال المصدر الشير اني المعامل للمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهما الحكم ان الكلي نوع حصصه
 في نفس الامر وحصصه ليست فيها كيف يتصور ان يكون نوعيته شئ اما يكون فيها بل ارادوا ان على تقدير
 تتحقق حصصه يكون لكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع الانسان لم راسا ان لم ترذ ان نوعه في نفس الامر
 بل تريد ان تتحقق ذلك المتعبه كان الانسان نوعا فان فردية حصصه لكل انما تكون على تقدير تحققها
 ولا شك انها على ذلك التقدير وواقعة في نفس الامر وتعرض عليه المحقق الدواني بان في وجوده تخصص
 في نفس الامر كما برة مبرحة فان التخصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ومنه يتبع
 الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانها في الموضوع يوجب في السالبة
 وما ذكره من ان حكمهم يكون الكلي نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك التخصص تصريحا
 بان ليس نوعا لما في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بان ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم
 حكموا بان نوعه على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بثل بذاتي الكليات الفرضية على ان هذا ما يرضى
 الا انهم عن الحكم افع يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اثبتوا التجنس للامور
 الاعتبارية الاشارة الى كالاتها غير كما لم يخصص من تصريحا بانها امور اعتبارية فما الفرق بينا وبين
 ذلك الامر المسمى بالوجود فثم لا يكفي ان الامكان اذا عرفت بانها صفة محوطة الى السبب كان رساله واذا عرفت
 سلب الضرورة كان حرا لرب ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعب عليه معاصره بان
 ان اراد بقوله التخصص موضوعات آه انها تصير موضوعات في القضية الموجبة الممكنة او الفرضية كقولك

لأنه مصحح بجزئية التقيد

امكان التقييد مستلزم لاحد باخلافاً من ذلك وجود الموضوع وان ارادنا تقصير موضوعات
في الحقيقة الموجبة الفعلية الصادرة فهو قول لا يخفى على النصف ان كلام معاصر المحقق في
هذا المقام خال عن التحصيل لأنه ان اراد بقوله اذ حقيقة ليست فيها اه ان الحقيقة اختراعية صفة
واعتبارية محضه وليست موجودة في نفس الامر اصلاً لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطه اذ حقيقة الوجود مثلاً امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية منشأها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لأنه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشأها فلها وجود وتحقق في
نفس الامر يعني ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
وبخصوص اللحاظ الذهني فاقول بانه لاحظ لها من الوجود نفس الامر في سفسطه ان اراد ان الحقيقة ليست
بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها مع كونه خلاف المفهوم من كلامه يعني
الوجود بهذا المعنى لا يجدي نفعاً بل يصدده اذ قد يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها
في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون المحقق موضوعات في القضايا الموجبة الصادرة ووجوب وجود الموضوع في الحقيقة التامة
الصادرة في غاية التحقيق وذلك لان المحقق امر انتزاعي والانتزاعات لها نخوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ الثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن منشأ
فان انتزاعها حقيقة مثلاً عن منشأ فلا يربها توجب في خصوص الحياظ الذهني بوجودها عن منشأ فاذ
محمولاً بان قلنا وجودها في الذهن مثلاً فلا شك ان حقيقة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعاً للحقيقة الفعلية التامة
الصادرة والفرق بين قولنا اجتماع التقييد مستلزم لاحد باخلافاً من قولنا وجوده في الذهن ان يخفى على الجاهل
قوله لأنه مصحح بجزئية التقيد لا يخفى انه اذا كان التقيد جزءاً من حقيقة الحقيقة فلا معنى لكون الطبيعية نوعاً بالنسبة
اليها اذ النوع تمام بامية افراده والطبيعية جزء حقيقة حقيقة لدخول التقييد فيها لاتمام حقيقتها واحسنه
يكون مغايراً للكل ولا يكون محمولاً عليه صلاً وقيل انه على تقدير كون التقييد جزءاً كانت الافراد حصصية
مع تعباير بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعية
الوحدة المتفقة هي فيها ولا معنى بالاتحاد والنوع لا يفرق فيذيان من قبيل هذيانا المجانين

تفريق التغيرات الاعتبارية على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للعلم لا ينظر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير معقولة لا متناهية الاتحاد وبين الحقولتين التباينيتين ان تفرج كل التقييد على الطبيعة والخاصية ثانيا في محل الموجب غير ان التباين

اولا معنى كون الافراد المتغيرة بالذات مستمدة بالشرح بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغيرات بالذات لا الاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير غريب على كل من يعرض عن العادة وتقليدا واما قوله بعد فخطا فموجب
او على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالشرح او بعد فخطا فموجب ان الطبيعة قد تفرغ مضمونها بالقياس الى ان
الخاصية لا تبقى الا الطبيعية الحيوانية المتقدمة فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالص النوعي بين كل من جنس تحت
جنس عال كما لا يخفى ونعائما يقال على تقدير جزئية التقييد للصحة ان الطبيعة قد تفرغ مضمونها بالقياس الى ان
تفكرن مجموعها عليها وقد تفرغ بشرط الاشياء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعيته الطبيعية انما هي حين اخذها بالشرط
قوله فمفترق التغيرات الاعتبارية ان هذا الكلام من تاذ الحشيش مناد على عدم رجوعه الى شرح العلم لاستاذه
وذلك لان قال استاذا تاذ الحشيش في شرحه للعلم الطبيعية اذا اخذت مع قيدا كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا الوضعت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخل كانت حصته
فكانت المحصة هي الطبيعة والفرق بخوس الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في المحصة في اللغات
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا الوضعت مضافة اليها الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخل
كانت الطبيعة حصته فالاضافة انما هي في اللغات والمحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل حقيقة
المحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخل القيد خارجا كما قال في تفسيره
اذا اخذت مع قيدا ما واقفه قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسيره
كان الماخوذ فردا واقفه قوله والتقييد من حيث هو تقييد يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في المحصة
ليس امر معتبر فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعبر في المحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل اللغات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة للمراجع الى ان يصير هو قيدا كما سيجي نقله
من الحشيش بل كلام استاذا تاذ الحشيش ما خوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف جهته
وخلاف التبادر من عبارة بعد عن الغطره فقد استبان ان تفرغ التغيرات الاعتبارية في كلام شارح العلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ الحشيش تفرغه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح العلم
قوله على ان الجزئية الذهنية التي حاصلة انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة المحصة فلا يمكن ان يكون التقييد جزءا منها
لما اوجز آخا جيا لا يسيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء والاخر وكذا
لابد من حمل الكل على الاجزاء والذهنية متحدة مع الكل في انفسها وهما خارجا مع ان الامر ليس كذلك

والايضاً على تقدير عدم الدخول لا يميز بين الشخص على راسي المتأخرين فرق للهم الاما ان يتكلم في غاية
ويقال ان الدخول في المصنوع والعنوان دون المقصود والمعمول كما ان النسبة داخله في مفهوم الحقيقة دون حقيقة
وكما ان الشخص دخل في عنوان الشخص دون العنوان الفرق بينهما وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المهمة القديسية الطبيعية فالتعريف لا يطرأ على الآن لعل انه سيثبت بعد ذلك ان القول
عنه العاقل كما ان الاستاذ منقطع الى توضيح يتوقع من ابدان التي بها فاستغنى

ان التقييد من مقولة الاضافة الطبيعية قد يكون من مقولة التجميع وقد يكون من غيرهما والاتحاد بين المصنوع والمعمول
محال عندهم وايضا لو كان التقييد جزءاً من بنينا يصير جزءاً افضل مقوماً للحصة مقسماً للطبيعة فيكون الطبيعة جنساً
او التقييد ان كانت له كونهما بنائاً مختلفاً بالانتماءات المتساوية فيكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة كونه
مشتركة بين تلك الحصة المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضاً اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا يكون الطبيعة محمولة على حقيقة اذ يكون الطبيعة جزءاً خارجياً يستلزم كون الجزء لا يطرأ على الخارج اذ لا احتمال لكون احد
اسبابها من خارجها والآت من بنينا كما يجب تقييده وهذا في كون الطبيعة نوعاً لان النوعية توجب
الاستاذ اقول قد سجد عن بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقييد حلاً في القيد خارجاً عنه والثاني ما لا يكون التقييد داخلية القيد وهذا مرادون للشخص المراد
بالحصة في قولهم كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا الصلح هو
الكلام لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية الاخر اعمية سمي الحصة الاعتبارية وان المعاني الحصة
بالنسبة على تلك الحصة انواع حقيقيات وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره الجيب لكان كل كلى بالنسبة الى شئنا حصة افراده نوعاً حقيقياً ايضاً وهذا مع صراحة بطلان خلاف حاشي
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يطرأ على الفرق بين حصة والشخص على راسي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في المنزلة فليتسم وعبدان فان الشخص عبارة عن الكلى المتخصص بالشخص في الواقع من دون
اعتبار التميز وبما لا يطرأ على الحصة منى عبارة عن الكلى المتخصص لما لا يطرأ على اعتباره بان يعتبر المقتضى الكلى
متخصصاً بالتقييد لا يكون هذا التخصص الا باعتبار نقل وبما لا يطرأ على المعنى بنوع التقييد في الماخذ دون الماخذ في
قوله اللهم الا ان يتكلم آه فان النظم من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعية
الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد حلاً في القيد خارجاً عنه ودخول التقييد في
معنونه الحصة فالقول بكون التقييد داخل في عنوان الحصة فقط دون المعنونه يتكلم
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

قوله لا متعلق الاستحالة وان لم يكن لان التقيد من مقولة الاضائية والطبيعة قد يكون من مقولة الجبر وقد يكون من غير ما
قوله اهل المرجب بالفتح اى تنافى محل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجب كونها نوعا لما قوله ولا ثالث لها
لان الجبرية انما هي عبارة عن استحالة جبر مع الآخر وكذا مع الكل فى الوجود حتى يتحقق المحل منها
والخارجية بخلاف ذلك فذهبت احداهما وجب هية الا ان الاستحالة من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقيد آه قيل ان جهة التكون الالهى فى الاضائية وتملك الاضائيات ليست بدخلة تحت مقولة
الاضائية تحت التقيد آه فانها من الماهيات المتماثلة لا باعتباريات الاضائيات فلا يلزم ما الزعم ولا يخفى ما فيه
اما اوله فلان قوله ان جهة التكون آه جزم على جهة كونها فى الاضائية تكون للمعاني الحقيقية المتماثلة
لان جهة ما تحصل من ضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقيد دخلا فى القيد خارجا سواء كانت الطبيعة اضرعية او
غير اضرعية وايضا قد اخذوا الطبيعة فى قسم اعظم من كونها اضرعية او غير اضرعية ولو لم تكن جهة الالهى
الاضائية فلا وجب صفة الكيفية القابلة لكل كى نوع حقيقة يثبتها على جهة كونها اضرعية فلا يكون الاضائيات مطلقة
غير دخاله تحت مقولة من المقولات بطل من ذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الاضرعية
كالزوجة والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه اضرعيا كما سمح الشارح ولم يوافق ان يقال
ان الاضائيات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كذا فبما بساطة عقليته وان كانت اعرفها والكلام هنا
فى جهة الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس برأس تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها على تقدير كونها
جزأ من هياكلية كبرى من قولين متباينتين لان استحالتهما وان كان التقيد جزءا منها مع عدم لزوم هذه الاستحالة فليس
قوله لان الخارجية التى هي فى المقابلة الخامسة من الهيات الشارح فاستحالة الجبر بالفضل ليس الا ان
شئى كان يتضمن الجبر بالقوة لا يلزم الجبر بالقوة واستحالة المادة بالصورة والجبر بالجبر الاخرى فتركب فانما
هو اتحاد شئى بشئى خارج عنه لا يلزم له وعائنه فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاستحالة المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بالضرورة وانهما يصير بالفضل بالصورة على ان يكون
الصورة امر خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والشئ فى اتحاد شيئا
يكون كل واحد منهما فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد اما ان يتركب
بالاستحالة والاتحاد ومنها اتحاد شيئا ببعضها لا تقوم بالفضل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفضل فتقوم الذى
لا تقوم بالفضل بالذى تقوم بالفضل ويجمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجبر والسبب من هذه الاقسام
كلها لا يكون الاتحاد فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزأ لها ولا جعلها شئ منها على الاخر بالتواظر ومنها
اتحاد شئ بشئ بقوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لان تقسيمه اليه فالذين قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال زمنية احدها وخارجية الآخر ساطة

ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
 ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار الذي يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارن شي فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك
 بنفس السطح ذلك ذلك لان معنى المقدار هو شي يتحمل شكلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة هو في نفسه اي شي كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اسي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سائر كان في بعد واحد او بعدين اوله ثم هذا المعنى في الوجود ليس الا احده لکن الذهن يتخيل ان حيث
 يعقل وجوده ومفروا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيفها على اي معنى خارج لا على الشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تخصيصا لقوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشك فيهما فهي كثيرة ليست من الحكمة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل و امر محصل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يقترن حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا صار
 محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التخصيص ليس بغيره بل كحصوله
 وتوقفه يمكن ان يحصل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقول هذا الكلام مع طول كونه لفظيا
 ان الاجزاء الزمنية متحدة في نفسها مع الكل جملا وتقرار وجود اختلاف الاجزاء الخارجية وهذا مل في نفسنا في شأنها
 قولنا فاحتمال زمنية احدها قيل ان خارجية احدا للاجزاء لا تسلزم خارجية الباقي وكذا زمنية احدا لا تسلزم
 زمنية باقي الاجزاء لان الجزء الزمني ما يتحد مع الكل من الخارج ما لا يتحد معه خارجية الزمنية انما تسلزم الاتحاد وبين
 والجزء فقط للاتحاد وبين نفس الاجزاء والغير الخارجية معدوم فكيف يجوز ان يكون بعض الاجزاء زمنية متحدة مع الكل
 بعضها خارجية غير متحدة معه والاتحاد فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين اهم اذ كل واحد
 من الطبيعة والاشخص غير الشخص عند القياس مع الاول جزئيه مني والآخر جزئيه خارجي ولا يمكن صلاح هذا الكلام من غير
 حمله على ذكر الاصطلاح ولو شرط الاتحاد وبين نفس الاجزاء ليقع لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان الشخص محمولا
 عليه كما لا يخفى و قد فاق التعيين جزئيه خارجي لعموم المحصة والكل جزئيه مني كما في شخص التعيين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق القطعي لئلا يخل من المحصول التام في حصولها او لا فلا تك قد عرفت انفسا من
 كلام الشيخ في الشعار ان اجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع كل في الوجود والمركب الذهنى موجود واحد لكل العقل
 بضرب العقل في محله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شي معين شي وديته مع
 يكون كلاهما في المركب زائدا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب اليترا فيقول بان
 الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء اليترا فيقول بخلاف مقتضى ما فهم
 ومناف لتخصيصها تتم فضلا عن ان يكون هو عين مرادهم وانما ثانيا فلان ان كان المراد يكون الجزئية
 الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى اصلا فلا يخفى انه مسطرة او اية الذهنى لما يتحد مع كل اتحاد مع الاجزاء الاخرى
 اليترا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخرى استقلالها لفعلي لقتدر
 تسليمه غير مانع المقصود وانما ثانيا فلان لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صدروا بان المركب قسمان احدهما المركب
 الذهنى وهو عبارة عما لا يكون اجزائة متميزة اصلا الا في الحائط العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
 عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجى
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون لبعضها متحدة مع بعض
 والاصل لكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا لبعضها الى بعض فسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا
 وليست شعري ان المركب لذهنى اجزائية ذهنية والاخر خارجى ودخل في اى قسم من قسميه ولعل هذا
 قسم آخر من المركب برزخ بين المركب لذهنى والخارجى قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار والى الايدى والى
 واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية متحدة في الانجاس لافصول فعلى تقدير تجزئان يكون احدهما المركب
 خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجوده بنفس بدون الفصل اما وجوده بفصل بدون نفس مع انه خلاف
 ما تقر عنه هم واما خامسا فلان قولنا لكل واحد من الطبيعية والتشخص ليس شي اؤمن يقول ان الطبيعة
 والتشخص جزءان للتشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة النفس الى الفصل كما صرح به سيد المتفكر قدس سره
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان من التشخص كمال الجحش
 امرهم في الفصل كتمثيل موبات متعده ولا يتعين شي منها الا بانقسام الفصل وها متحدة ان جعلها موجودا في الخارج
 ولا يتمايزان لانى الذهنى كل الماهية النوعية كتمثيل موبات متعده ولا يتعين شي منها الا بالتشخص فنقسم اليها
 وها متحدة ان في الخارج ذاتا وجلا ووجودا متميزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيان احدهما الماهية
 الانسانية والثاني التشخص حتى تتركب فرد منها واللام يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك لام موجوده

قوله وايضا على تقدير ان لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد المحصية
وكما في الشخصية اذ لو كان لا كذلك لما صح جعلهم احصية قسما للشخص فانه مشروطا بتساويهما في
في بعض تعلقاته ان ليس الخارج الاشياء مخصوصا بمقتضى ما عوارض محتملة ويقال للشخص ثم العقل قد اخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض يقال المطلق وهو الكلي الطبيعي بقى اخذ بها بان يكون كل من
والقيود داخل او التقييد داخل او القيد خارجا وليست اللفظية وحده

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ما هيته فيشخص بها فيفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل في الكلام في
نص على كون الطبيعة والشخص جزئين من اثنين عند من يقول بكونها جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام انه ليس بشي اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها الشخص لصال على ان خارج عنها لا حق لها بل على ان يحصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة يحصل امر واحد ذلك هو الاحصائية
وبعبارة الشخص مثل ما قالوا بعين في ما ليس النوع والجنس والفصل في ذلك لا يلزم ان يكون الانسان من جنس ما لا يشترك في
قوله لا يقال يمكن الفرق بان انت خير بان لم تدرك بين الحصة والشخص بهذا التخصيص صحيح اصلا لا عند قائل في جو
الطابع في الاعيان لا عند منكري وجوده فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجوده في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدا او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذا داخل فيه والتقييد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانترائية الموجودة في الخارج لا العقل لا في الخارج
او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص مع اما عدم صحته عند منكري وجوده في الخارج
فان الطبيعة الماخوذة في كليها انترائية اعتبارية وليست بوجودية في الحس انظر المذهب في اعتباره
قوله فانه مشروطا بتساويهما لا يخفى عليك ان اتما وقسم الشخص الحصة لا يصح الاعلى تقدير في وجود الكلي
الطبيعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيقسم الشخص ليس الى الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما قسم الحصة فقد يكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وتكون ماهية حقيقية موجودة في
وان كان المراد بتساوي قسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا لا يتغير مع كونه خلاف المتبادر عن
فلا تشبهه ذلك الشارح بمعنى على كون الكلي الطبيعي من الامور الانترائية الاعتبارية لا على كونها في محله
قوله قال الحاشي في بعض تعلقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على اتما وقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الاعلى مذهب من ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج فيقسم الحصة
موجودة في الاعيان الى انضمام الشخص كما هو مذهب الشيخ واخره واما بنفسها بل انضمام شخص عروض عارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية ماهية هي ماهية الاشتراك ماهية الامتياز لا للشخص ليس امر ازا

قوله على رأي المتأخرين أي بعضهم القائلين بعدم خيرية الشخص للتحقق الشخصية فان أكثرهم كما يشعر ببعض عباراته المحشى في بعض المقام يستعملون أثر المتقدمين في القول بخيريتهم قوله إلا ان يحجب غاية الحجب فان انطوائه من غير اعتبار دخول التقييد يخرج التقييد فيها الدخول والخروج بالنسبة امر واحد وهو المعلوم

عائدا لا منضمما اليها ولا منتميا عنها بل لما هيته بنفسها تتكرر بتعيين في انحاء الموجودات وباجلته ليس مجردا بل طبيعى على هذا التقدير هو توافق اعتبار العقل والشرع من الشخص الموجود في الخارج واخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الشخص المتمم له وحد ذاته الشخص ليس له الماهية المجرودة في الالمان انما هي متممة له فته يكون له ماهية اعتبارية استراعية وقد تكون له ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما انضمام الشخص بلا انضمام شي وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح محط طبعه لانه بيان المعنى الاتحاد بين الكلي الطبيعى والشخص عند شي من جهة الكلي الطبيعى في الخارج مع ان يظل الفرق بين العقل بوجوده في الخارج وبين القول بغير وجوده في معنى الاتحاد الذي كرهه الشارح مما يعترف بانوهه بغير

قوله أي بعضهم قال في الماشية استراعية الى دفع سؤال يريد على الاستاذ وهذا المتأخرين قائلون بخيرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ والشارح على تقدير كراهة دفع بيان الماد من المتأخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السؤال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان المحصة دون معنونها لا يصح الحكم بعدم انقار الفرق بينها وبين الشخص على رأي المتأخرين مطلقا او بعضهم كصاحب المواقف غيره قائلون بخيرية الشخص للحقيقة الشخصية البقرة ولا تقرير لا يرا الذي ذكره المحشي في وظيفه ما يريد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الامتداد من قبل استاذه قوله يستعملون أثر المتقدمين آه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصد على الانتزاع أي نفس التمييز والقيمين وهذا عدمي ليس بوجوده في الخارج والثاني مصداقه منشأ انتزاعه أي ما يميز به الشيء ويصير غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك لابلد من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض والامتناع لا بد من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل والشرع فان كان هذا المنشأ أثيرا انتزاعيا يجري الكلام في منشئه وينتهي بالاشارة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللطاف عن الاعتبارات العقلية والملاحظة الذاتية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الامتناع والاستبعاد هو المحشي بالشخص وقد اختلفوا في فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعتراض عليه الشارح في حواشيه شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير يكون مركبة من النوع والشخص تركيبا عقليا فيجب ان يكون محكما جزأ من خارجيان اذ الجزء الذي هو محكم لا يمكن ان يكون

ومن البين ان ليس مهنها جز خارجي غير المادة وبصورة اللتين يحدانها الجنس بفصل الشا في
 ان الشخص لو كان جزءا عاليا للشخص لوجب ان يحل عليه حلا بالذات واللازم باطل اولاً لا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس بشخص بذاته الثالث انه من غير
 هذا المقته يران لا ينال الزمن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جز منه لان الشيء لا يحصل في الزمن بهويته
 وانما تعلم ان الاعراض الاول مبنى على تلازم التكميلين القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يعقل
 فذلك الايراد غير وارد عليه واما الاعتراض الثاني في معنى غاية السقوط اذ قد عرفت في تقريره ان المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخصية متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
 مبنية بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لا حق لها بل على انه يحصل لها بها
 فيضم النوع بانضمامه يحصل امر واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص لا يقول ان ههنا تخصيصاً
 شخص بالذات الا في شخص بالعرض بما صار متحد بالذات حتى يرد عليه القائل فلو لا ايراد مبنى على عدم فهم المراد
 واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملزم عند القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يقول ان
 في الزمن جز الشخص الذي يتشخص في الزمن يتشخص في كل انما الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم لا يكون بآمن العلم
 وقد يورد على هذا المذهب لئلا يبطال الاتحاد بين الاثنين فقال وقد يوجب بعضهم ان الشخص عارض للماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية مرتبة في هي الموجودة في الخارج معروفة الشخص وتسمى بعروض الشخصات
 الكثيرة اشخاصاً متعددة موجودة بوجوه متعددة فانه جوفى الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شي شخص
 اى الماهية المعروفة للشخص بل المذهب باطل ما او افلاذ لما كان الشخص عارضاً للماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض او تقدم مرتبة المعروض على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخلو ان يكون الماهية في تلك المرتبة اما لا لا يسيل الى الثاني اذ لو لم كان الماهية
 في تلك المرتبة ذاك لكان شيئاً سرفلاذ معنى تقدمها على العارض من لا عروض العارض لها وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميزه ليس ذات وج لا استلج في ههنا به الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون ما عرض له بالامتياز ما به الامتياز فتمت به ما عرض شخصاً شخصاً او الشخص عبارة عامة لا امتياز
 وتتحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانياً فلا بد لو كان الشخص عارضاً للماهية منضمها اليها فلا يخجل
 ان يكون قائماً بها وما لا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الخيال
 فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي عروض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض الشخص وبقبلية
 بالذات فلا يكون هذا العارض شخصاً بمعنى ما به الامتياز وتعين واما ثالثاً فلا بد قد ثبت في محله ان الماهية متحدة

بأجعل البسيط معنى ان اثر الجاهل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض عارضات فاذ حقيقة
 من الصفات مجعولة كيجعل كثيرة فاما ان يكون اثر كل حمل من تلك المحمول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض عارضات
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شئ فتشخصه شخصات متعددة ومتعينة بمكينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات تدخل في تعدد وامتيازها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروفة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تصير لغزوا استكشفت وشخصا متعدي في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر حمل من تلك المحمول تصات الماهية بذلك العارض الذي هو الشخص فيكون اثر الحمل على الماهية
 بذلك العارض انضماما به بطول القول بأجعل البسيط وما قيل ان اثر الجاهل في الاشخاص الماهيات المعروفة
 للشخص فاما يصح على القول بأجعل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بأجعل البسيط اصلا اذ عرض الشخص
 للماهية ان كان قبل الحمل فلا يكون اثر الجاهل الماهية المعروفة للشخص لا يقال اثر الحمل عرض للشخص الماهية
 لانما نقول فيكون اثر الحمل خطبة الماهية بالشخص فيكون الحمل مؤلفا وان كان عرض للشخص بعد الحمل فلا يكون
 الماهية المعروفة للشخص اثر الجاهل وباجته لما كان بأجعل البسيط ان الجاهل جعل نفس الماهية التي لم تكن
 شيا قبل الحمل فالماهية حين تقر بالتصير شخصاً ومثارة وتتمية بذلك الحمل نعم لو كان اثر الجاهل البسيط
 انضماما لعارض لكان لما ذكره القائل وبه قد ثبت انه على تقدير القول بأجعل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عارض الماهية كما لا يخفى على من انه مسلم حقيقة المقام ان مهننا فحين
 مشهورين الاول نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي جليات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية تفر عما انفصل عن تلك الهويات البسيطة فالطبايع على ذهاب التعريفات
 بوجوده الا في الذهن بعد الانتزاع والهويات البسيطة المتى هي موجودة مناشئ الانتزاع والطبايع ومثارة باقضاها
 والشخصات الحقيقية تغلب منها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكون معروفة للشخصات متعدي موجودة
 بوجودات متعدي بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منضمنا الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى نفيهم لها الشخص والامر حقيقة الشخص حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتتارة عن الاغيار نفسها وليست حقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص وتلك
 حقيقة جزئية من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره القول بخبرية الشخص حقيقة الشخصية
 معنى على ان لا يوجد في الخارج الاشخاص والكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ اذ ان الكليات موجودة
 في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاشي يكون نسبة الى الشخص نسبة كجس كالحصل بل الطبايع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كالحسن موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لهما فاما القول بخلافه لايتأتى الا بالتركيب التكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى المعنوي ان يخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم التبعيري المحمدي
عليه عبارة الافق السمين حيث قال شفي ان يتعاهد الذات بتقدير التقيد على انه تقيد ولا يجعل اللفظ ليس
بالذات من حيث انه امر يتبرع بالطبيعة لئلا يجمع الى ان يصير هو قيد كما

والثاني في القول بوجود الكل الطبيعي في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزر للحقيقة الشخصية وتحتي معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو مذاهب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية مرجح حيث هي حين مجموعيتها من الجاهل تصير نفس اتها بما فاضة على
بما زيادة امر عليها وعروض عارض لها متفردة بتشخصه وتلك الذات كما انها ما بالاشتراك لك
ما بالاشتراك ايضا بلا عرض عارض واتصاف امر في نفسها كلي وعام مشترك مطلق ونفسها
خاص متشخص وميزان فالتفاوت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم بناء في الخصوص والاطلاق والاشتراك
التشخص والتبعية فكيف تتجمع في واحدة قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقتضوية على تعيين ومهتزة على خصوصية بل نفسها متفردة بقرارات متعديدة ومتميزة بتعينات
كثيرة في الكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعين والخصوصية مطلقا بل هي
تعيين والتقصير على تشخص بناء في الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والذيل
عليه انه قد ثبت وجود الكل الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين سالطة لا مجال فيها للشك والارتياح
ومع ثبوت وجود الكل الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا واصلا سواء كان
منضما او منفردا وايراد دلائل وجود الكل الطبيعي في هذا المصداق مستعدي خروجا عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا يخفى ان المفهوم التبعيري للمعنى ليس الا الكل المضاف الى قيد او موضوع
بان يكون التقيد من حيث هو تقيد اي من حيث انه رابط بين المطلق والتقدير مرة للمخاطبة الطرفين بالذات
واعتبارها والتقدير المضاف اليه او الصفة خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الافق السمين التي سينقلها
فا لتقدير ليس خلافا في مفهوم المحضة اصلا اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او الصفة خارجة عنها وتقييد بما هو كذا اختلافا ولعل المحشى اراد
باللهو لم تبعيري للمعنى اللفظي التي يعبر بها عن صدق الحق كما يقال وجود زيد حصة للوجود ولا ريب ان
زيد ادخل في التركيب المضاف في نصار القيد اي خلافا في المفهوم التبعيري للمعنى ولا يخفى سماجته
قوله فيعتبر التقيد الحق وذلك لانه لو لم يعتبر التقيد من حيث انه تقيد بل من حيث انه قيد بالمركب حصة بل مجزعا

الا انه غير لاقيده الاصل فتعذر بحسب فردا بل بحسب المستشعر بان المستشعر في كل مرتبة هو تقييد الشيء بالوجود لا بالاعتقاد
 بالاعتقادات على ان تقديره طبيعة التقييد بما هو تقييد وتقييد قيد ان حيث هو نفسه فهو من المقتضيات كان لها طبيعة
 التقييد بل هو تقييد قيد كان التقييد بالاعتقاد هو التقييد بالاعتقاد ولهذا الى حيث انتهى ملاحظه العقل

ثم هنا كلام من هو انهم قد اختلفوا في وجهه شي واحد فلا يكون بينهما امتياز الا بالانظر الى التقييد بالاعتقاد
 من غير تقديره خصوص كما هو ظاهر فلا بد من اعتبار التقييد بالاعتقاد حتى يحصل التقييد ثم بعد ذلك حاله في التقييد بالاعتقاد
 التقييد بالاعتقاد الى غير النهاية كما في سبيله الملازمات الى النهاية ولما ان ثم يوجد بين الملازم والمقتضى وجوب لا يترتب
 به الملازمات كما بينا يكون من المطلق والتقييد لموجب النزاع في التقييد بالاعتقاد المتناهي فيلزم ان الاصل
 بينهما تفصيلا اصلا لا امتناع احاطة الذين بالاعتقاد واجاب عنه بعض المتقنين قدس سره بان التقييد ليس
 مقصداً بل هو مقتضى كون الشيء بالاعتقاد لا فائدة له في حقيقة بل معنى في المطلق والتقييد لم يولد له مقتضى حيث انه
 معنى مستقل فلا بد في حقه من اعتبار التقييد وكما الى ان انتهى الاعتبار فلا يلزم عدم تفصيله في نفسه
 قوله الا انه غير القيد الاصل قال في انما شئنا كما تقول وجوده مثلا فريد قيد الوجود لا يلحقه ولا يلتفت اليه
 من حيث انه امر معتبر في طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملزمة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها
 امر مستقل معتبر مع الطبيعة انها لا لوحظت بهذا الوجه صا لتقييد قيد امن القيو وكما ان زيد اقيس الا
 انه غير تقييد الاول وهو زيد معتبر في ذاته وهو بخلاف المفروض انتهى واصله انه لو كان التقييد
 داخل في معنونه احصته وتقييدها يلزم كون احصته فردا او الفرد عبارة عما يكون التقييد والتقييد كلاهما
 داخلين فيه مع هذا ايضا لك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد بالاعتقاد معنى الاعتبار التقييد قيد امن كون
 اعتبار التقييد به وقال بعض ناظرى كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعذر احصته فردا الشخص
 لا انه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والتقييد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعذر احصته
 فردا لان التقييد والتقييد ليسا بدخلين في هذه احصته لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو
 تفسيرها وان تقييدها صار خارجا لان بعد صيرورتها قيد ان يكون التقييد والتقييد كلاهما خارجين عنها
 وغير داخلين فيها فلا يكون احصته فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
 مصطلحا خلاف المفروض قول لا ينبغي ما في اما لا فلا ان قوله لان التقييد والتقييد
 في غاية السقوط اذ التقييد والتقييد اللذان هما داخلان في هذه احصته هو قيد التقييد والتقييد كما بينا عليه
 ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارج عن بل لا بد من كون التقييد
 امر معتبر مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امر معتبر مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس إلى حصته وكانت الحصة بعينها هي الطبيعية والفرق بينهما اعتبارا
قوله لكان استبعاد الخواص على رأي الحاشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة الطبيعية

واما ثانيا فسلان قول وان تقيد بما سار خارجا الآن بالبحر عجيب جدا لانه اذا اخذنا القضية من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يمكنه ان يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد مبدئية في الطبيعة قول لا يتصور
واما ثالثا فخلاله لا معنى للكون الحصة فردا بعض الشخص على تقدير كون التقيد قيما خارجا كما التقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والقيود كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
أي بالتقيد ودخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه تنحصر اما ارجا فلان قوله لكان كونه فردا مصطلحا في الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بان على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة كما سار
عبارة عما يكون التقيد دخلا فيها والقيود خارجا عنها فافوا اعتبر التقيد قيما كان خارجا اليه كما قيل الاصل
فيكون التقيد والقيود كلاهما خارجين فتفسيره تنحصر بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا ينبغي فلاما به يحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده انظرا بمعنى
قوله ولذلك كان كل كلي انشغال قيل قوله في الاصح طلقا لان التقيد قد يكون جنبا وقد يكون كلياً فلو لم يكن
نوعا بالنسبة إلى شخص من هذا الاخير لان الغالب في القسم الاول لاكتية الضمانه الى الاشخاص وانت تعلم فانه على
تقدير كون التقيد كلياً يكون الحصة صفحا من الكلي مع جميع نوعية الكلي بالنسبة الى شخص وفي هذا الكلام ثم انما يتم على ما
قوله أي على رأي الحاشي آه فتدوهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزءا من قيمتها بل جزء من مفهومها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية ازديت ونور وبه العقل مع كونه مخالفا لما صح اشيع في الشفاء والنهاية حيث قال في الشفاء اما
بحسب الابر في نفسه فهو ان القضية المحكية تتم بامور شتى فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما
اجتماع المعاني في الذهن فيكونها موضوعا ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع كل النسبة التي بين المعنيين
بايجاب سلب في النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
العقل الصريح بطلانه لانهم فروا القضية بقول كل الصدق والكذب قول صادق او كاذب بالجملة القضية
اصطلاحهم عبارة عن قول يقيد به محكية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ احال كون النسبة رابطة بينهما
اولم يوضا ذلك ليسا بحكائين هلا ولا يصح انسا فاما بالصدق والكذب بالم يقيد النسبة التامة انجبية
اذا ما بلا اعتبار النسبة التامة مضبوذان مشروبان ولا معنى لانتفاء المعنويات المضبوذة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص ان معنى ان عنوان الحقيقة حقيقة لها وان كان له طبيعة بل امر زائد لهما
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا الوضعت بعنوان الاكتناف والافتراق بالعوارض تسمى شخصا
وبعنوان الاقتران بالنسبة التفسيرية او الإضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حقيقة فالعنوان
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح الحق الدواني في حاشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط الحقيقة ومدارها فيكون لها عنوانا
عزيمتها وتقال بعض المحققين قد مر انهم قد صرحوا بان الحقيقة الموجبة انما تصدق اذا طابقت جهة المادة واذا لم
تكون كذبة فلا بد من قول الحق فيها والافلاحي ان التصاغا بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة
عن كبرية نسبة فليزيم دخولها في الموجبة فلا بد من قولها في سائر القضايا الاية فقد ظهر ان زعمه الشارح سطوة لا ينبغي ان يسمي
قوله كلفنا مختلفان ان قول ابن الكلام عيب جدا اما اوله فلانك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص
من دون اعتبار المعبر فرض العارض سواء قيل ان الشخص منضم الى الماهية او يستخرج عنها او يبرز من الشخص او يقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفسه فاما بلا انضمام امر وعرض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص
في الحائط متصل فقط فالفرق بين الحقيقة والشخص بحسب المصداق والعنوان لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلان لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة المتلوطة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض لزم
ان يكون الشخص مراد اعتبارا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة المتلوطة بهذا العنوان ليست موجودة الا
في نظرات اللسان وليست موجودة في الخارج اصلا وامانا ثانيا فلان يجب القول بان مصداق الشخص
ومعناه ليس الا الطبيعة بل امر زائد المعنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة المتلوطة بعنوان الاكتناف
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بل امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون تشخصية بنفسها في انحاء الوجود وباب الاشتراك نفس باب الاستيلاء ولا احتمال
رجحان كون الشخص عبارة عن الطبيعة المتلوطة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يدخل للعوارض
في التشخصية اصلا فضلا عن ان يكون الحائط الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض متناظرا لكونها شخصا
واما رابعا فلا بد صرح المحشي فيما سبق بكون الحقيقة قسما للشخص مع هذا التسريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونها قسما مباينين كما لا يخفى
واما خامسا فلان ان اراد ان عنوان الحقيقة مطلقا سواء كان حقيقة الكلي الاثرعي الاعتباري وحقيقة الكلي
الموجود في الخارج ومعنون الشخص احد فلا ينبغي بطلان ادعاء حصص المعاني الاثرعية وليس معنى هذا احد قطعا
وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة غير نافع بهذا المالا

كما ان صدق موضوع المعلقة القديمية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي من صفات
العموم والوحدة الديمية لكن بشكل حديد اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية ودون الشخصية لهم الا ان يقال
انها ايضا باعتبار العنوان باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهومه واحد دون الآخر

قوله كما ان صدق آية **فيم** ما قيل ان اتلاف موضوع المعلقة القديمية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب الصدق اليقيني وان كان التغير في المصدق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المعلقة
المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معشئ آخر حتى الاطلاق وفي موضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المفهوم والا لم يتبع المطلق مطلقا
والاول اهم من الثاني في تحقق فرد في معنى باتفاقه والثاني في تحققه تحقق فرد ولا يتقن الاتفاق
جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا على الثاني احكام العدم فقط وغير ذلك
من الاحكام لمصلحة الاول وان الثاني فلو كان التغير بينهما بموضوع العنوان لم تكن ناطقات تلك الاحكام الخاصة
قوله لكن **فيم** ان تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين
الشخص في العنوان فقط اهلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية ودون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد ان لا يصح القول بكون شخص اعتبارية مطلقا منه اذ ان صدق الكليات
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية والاحتمال الكليات لا تترتبة فلا ريب في كونها اعتبارية اعتبارية
سواء قيل بخول التقييد في عنوان الحق فقط او في معنوها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان
معنوا الحقية والشخص احدا وانما التفاوت بينهما بحسب الطبيعة والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقةها بل انما يصح في حصول الكليات التي انتم
ولتحقيقها انما لا بد من تحقيق قد يراد ان الحق عبارة عن الكلي المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
المتخصص بالتقييد باعتبار العقل وقوله وهذه المتخصص لا ريب انه اعتباري وانما الشخص عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بل باعتبار العقل وقوله لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قاله الشارح في حواشي شرح التهذيب قد سبق نقل قول من المحققين
قوله **لاهم** ان يقال انه لو ضعف المشار اليه بقوله **لاهم** ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري
في معنوا الحقية وحققتها بل في معنواها وعنوانها فقط فلا بد من اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية
او اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنوا بل بحالة اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية على هذا التقييد
ليس باعتبار العنوان بل بمعنى ان عنوانها اعتباري بل هو التقييد فيها وهذا لا يوجب كونها افراد اعتبارية فانهم

ولما لا يشكال بأوجهه لكون الأفراد الشخصية موجودة استثنائية للأفراد الشخصية لموارد ذهنية كمالها
 وأرى أن ينقسم فاقية بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا ينبغي على من له راية سيرة فاضحة

قوله واما الاشكال الاول اقول ان تبين ان كان القول يكون التقييد الذي هو امر اعتباري ومخلاف في عنوان
 الحققة ناضحي كون الحققة امر اعتباري فهو مجدي في دفع هذا الاشكال بغير ان الحققة لما كانت اعتبارية لدخول
 التقييد في عنوانها ومضمونها فلا يكون موجودة الا في الزمان بخلاف الشخص فانه موجود خارج لعدم دخول الامر الاعتباري
 في عنوانه وان لم يكن الفرق يكون عنوان الحققة اعتباريا وعنوان الشخص امر حقيقيا فانما في كون الحققة امر اعتباريا
 فكما انه غير مجدي في دفع هذا الاشكال غير صحيح دفع الاشكال الاول بغير الاعتقال من اصل الحقائق الاعتبارية على الأفراد
 باعتبار العنوان من ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وانما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح كونها حقيقة
 امر اعتباري او ليس كذلك لاننا نقول كما ان يصح الحقائق الاعتبارية على الحققة بمعنى ان عنوانها اعتباري كما يصح القول
 بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
 فقط باعتبار حقيقتها ومضمونها كما لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومضمونها والحق ان على
 تقدير القول بان التقييد دمل في مضموم الحققة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
 في الذهن ككالا اذ قيل بان الحققة عبارة عن الكل المتخصص في اعتبار الفصل فقط كما قدمت الاشياء

قوله فافهم قال في العاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض مشتركة
 في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج وتعتبر في الحققة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذكر
 فالطبيعة التي تحقق في العارضة واقول الشخص ماضية من الخط اما ولا فلاك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
 عن الماهية المتعينة نفسها بالاضمام امر وعروض عارض وليس المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض صلا لا
 ليس عبارة عن الماهية المتعينة بالعوارض اما ثانيا فلا ان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة الا
 في الذهن فلامعنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار صلا لا مع الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكون
 لا دخل للعوارض في وجودها صلا لا الطبيعية بنفسها بل عارض في زيادة شيء تصير موجودة في ظرف التفرقة
 واما ثانيا فلا ان كان المراد بقوله المعبر في الحققة هو الاقتران بالنسبة انه ان المعبر في حقيقة الحققة ومضمونها هو الاقتران
 بالنسبة فسلم انما لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير محتمل ان الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد
 في عنوان الحققة ومضمونها فقط واما اذ قيل ان النسبة اسم التقييد دمل في حقيقة الحققة ومضمونها فلا يرد الاشكال صلا
 وان كان المراد بها ان المعبر في عنوان الحققة ومضمونها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متممة في الذهن لا يستلزم
 كون الحققة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخل في حقيقتها بل في مضمونها وعنوانها فقط صلا لا

قوله: افزوده افراد مصیبت قال: مثنی فی حاشیه علی شرح المواضع الوجوب المصیبتی از اشراقی نزد استاد
المصیبتی را تخصیص الی بالا اضافات اعتیادت فی حقیقت نیست الا مغفرت حدائق افزوده الیه است مغفرت بها الیف افزوده است
مغفرت بها عارضه لغرض اعتبارها امکان محموله علیها بالاستشاق الی الویالطه والاوان تسلسل من الوجوب و غیره از صاحب

المكون للأفراد اخصية موجودة في ذاتها فلا يمتنع في الاشكال وقد اعترف الشيخ القزويني في محضره
انما استبارة لا يبدى في دفع هذا الاشكال واما ما بعدا فلا ان كان المعبر في الشبهة من الاقتران بالوجود
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنوها واحده قد صحح بكين معنوها واحده بالافتراض
ولعل الكلام وجه لا يصلح التحقيق انه ليس المعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عا
عن الكلي الشخص نفس ذاته بالزيادة او عدمه ومن عارض قد عرفت ان الشخص ليس امر اذ اعلى الكلي
عارضه انضماما او تنزاعا ليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض اما الحقيقة فهي عبارة عن كلي
المتخصص في لحاظ الفصل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذين
قول الحقيقة ليست آه اعلم ان ذلك جازم لا يمتنع قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون المفهوم للوجود
حقيقة فهو مجموع ارضاء وصدق هذا المفهوم الاتراعي عليها صدقها وضمع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي التصوري غير عرض عليه الشارح في جوابية بما قد فاعله المسمى واورده عليه تأطير بما لا يجوز المانع كون مفهوم
عارضه حقيقة فلا يتبعه ان يكون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومحرر منه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجوبه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري ليس من شأن الوجود الخارجيا
الافعال كونها افراد ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون وجودا في الخارج بنفسه فكل من لم يلزم وجوده
في الخارج بل نال لم هو حقيقة فيه وان كان المراد انه ليس من شأن الوجود في الخارج اصلا لا ينفقه لا حقيقة
ان ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الاتراعي فمما اولى المسئلة بتارة بان الشارح نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدري ينتزع عن الوجود بمعنى باب الموجدية وبه منشأ الاتراع الوجود المصدري فهو صح
يكون الوجود بمعنى باب الموجدية معروض الوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بمعنى المصدري عارضه مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي انتهى فان قلت قصوده ان المفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي انتهى وان كان الوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ الاتراع الوجود لم صدرى قلت هذا ظاهر جازم فكل من ذكره لاشابة لتحويل الباطل الا ان يقال
بما ان كان مبرهنا فكل ما مضى على بعض الازمان تنب عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذه الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذه لفظة لان غرض شارح المواقف ان الوجودية تطلق على الوجود المصدري لا

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري هو اعادة على محروضة انتهى قال الاستاذ فدل ذلك تقريره في المثالين
 بالبال والله اعلم حقيقة الحامل ان اذ اراد الوجود لو كانت متناية لمحصدا يصدق الوجود وليس
 باحد الصديقين لانه من لوازم الغزوية والتمالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثلهما البطلان
 الاشتقاق في بيان انك الغزواني كالتقدير عرض لصفة الوجود مع قطع النظر عن مقتضى كونها

وقد يطلق على منشأ النزاع وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ للنزاع الوجود
 المصدري حقيقة الوجود المصدري الشارع قد يصح في حاشي شخ المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
 بين المعنى المصدري او حقيقة ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسبب نقل
 كلامه ليعبارة ان شاراهد فها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري وهو
 منشأ الانا حقيقة ومبدأ النزاع الوجود والمصدري وانما النزاع في ان الشارع لا يسميه حقيقة الوجود
 المصدري بل يقول ان حقيقة متغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما حصل
 في الذهن حين النزاع وشاخ المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكون حقيقة
 الوجود المصدري كونه منشأ للنزاع سلمه سبق نزاع الالهي اللفظ فاعلم وتذكر
 قوله والثاني يستلزم الخ او علمه بان هذا مخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره
 من كتبه من حمل الحالة الادراكية على الصورة الحاملة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات
 الخارجية عنده وليس معنى مصدريها حتى تمنع حملها على غير حصصها فبذلك كما سينكشف ان شاراهد
 قوله تقرير هذا المثال انما احتاج استنادا للشيء وغيره من نظري كلام الشارع الى تقريره كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
 في البحث الاشتقائي الاكون الوجود والوجود لاكونه موجودا خارجيا وتعرف ان شاراهد ان تقريره انما هو في جملة
 قوله ان اذ اراد الوجود اية ظاهر هذا الكلام يدل على ان عرض الشارع ليس للوجود مطلقا فو غير حقيقة
 ليس الا ما حصل في الذهن حين النزاع مع ان قال في حاشي شخ المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
 من المعنى المصدري بل ان هذا المعنى المصدري يتحقق باعتبار العقل والنزاع الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
 عن ذهن الذهن باعتبار السببية كما يشهد به الصورة العقلية لمفهوم الوجود متغايرة حقيقة ذلك الحقيقة على كماله
 النظر الدقيق منشأ للنزاع هذا المفهوم ومطابق لصدق ومصدق كماله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
 الوجود متغايرة لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه في فعل المباد
 بافراد الوجود اذ الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لانه مصدريه كماله كلام الشارع
 قوله طان ذلك العنداه اقول ان اراد عرض حقيقة الوجود للعرض على ذلك التقدير فمضمون

وما شأن ذلك فهو موجود خارجي فهذا لا يقر كذلك ومقتضى ان لم يعرض لذلك المفروضة آخر من الوجوه التي
فليكن حال جميع المبررات كك فلا حاجة الى الفرد المتغير في شيء منها لانه لا تناقض في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والافلاذ لك المفروضة وكذا في تسلسل ذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى المفروض ان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلان اذ العرض بهذا المعنى لا يتصور الا في صفات
الانضمامية الى حصة الوجود المصدري وان اراد صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير لم يكن
لا يستند عروضا لمع قطع النظر عن تحققه في ذهن باحتي يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشرح قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية ايمانية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن لا في شيء خارج
الا للماهية ثم انقل الضرب من التحليل فنخرج عنها الوجود فيلاحظ الماهية معروضة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود شيء عند عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل
فظهر ان صفات الشيء بالوجود وعروض الوجود له خصوص لحاظ الذهن على رايه فليكن يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرضه على تقدير بعدتها عليه شتقا قاطع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
تحواله وما شأن ذلك وهذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق شيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا
قوله وج ان لم يعرض الخ اعلم ان المشايه لما قالوا ان الوجود حقيقة التي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقام بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او روي عليهم بوجه الاول قالوا لا يستلزم
وحاصل انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يتخلوا اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيافي موجودية ام لا على ان ادان يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيافي موجودية الماهيات
الاحتمالية من غير حاجة الى فرد متغير للوجود المصدري وانما هما انضماما كما هو به جهلا لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع ان خلف عنه عدم على الشا في محتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو لا يقر بوجوده على هذا التفسير في سياق الكلام في
وجوده وهكذا احتي يلزم التمسك وبطلان كما بين في محله واعترض عليه بان يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء ما لاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صح الشرح وغيره من اتباع الشايه والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينية جاز ان يكون
وجود الماهيات الا لا يقر بينهما اذ الفرق بين موجود ووجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينية يكون وجود سائر الماهيات لا يقر بينهما ولا يقر العقل بكون وجود الوجود عينية لا يصح على من رتب الشايه صفلا

اوجوبية الوجود عند علم يستلزم الوجود فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود عيناً لشي من الكمالات الالهية
 وجوبية بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود انفسه زائداً عليه قائماً به في الخارج فيلزم انفسه الوجود
 الوجود وجوداً آخر على هذا التقدير الكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الآثار
 الوجود لمصدره لو كان موجوداً في الخارج قائماً بالماهية قايماً انضمامياً يلزم ان يكون له ماهية جو قبل الوجود لا في
 شيء الى شيء فرع وجود انفسهم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي الاله بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء فذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يتخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرحلة زائداً
 او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقاً للوجود وصحاحاً لا تارة فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقاً له على الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلاً ولو كان المراد
 بها الماهية المعروضة لتلك المحيثة في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك المحيثة
 في الذهن لا يمكن تلك المحيثة قيدا للعروض الوجود او شرطاً لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللفظ
 اللفظي الذي هو ظرف عرض المحيثة لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية واتصافها
 على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لمحيثة زبينية في محاط الذهن او مشروطة بمحيثة زبينية اذ موجودية الوجود
 ليست موجودة بل في الملاحظة اصلاً كذا في افاد الاستاذ العلامة مظهر القائل ان لا شك ان الماهيات الكمالات موجودة
 فلو كان الوجود ادم موجوداً في الخارج وقائماً بالماهيات الالهية في الخارج كان معنى جعل الجلال اياها ضمن صفة الوجود
 اياها اذ ضمن المعلوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجوداً فيجب ان يضم الجلال الى الوجود جو آخر وبكذلك الكلام
 فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزماً بالاجمال غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة متضمنة
 الى الماهية فلا يتخلو اما ان يكون انضمام الى الماهية خال الوجود او حال الوجود والاول مستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود انفسهم اليه الثاني يستلزم اجتماع التقيضين
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخيف جدا انما محس ان يلزم على هذا تقديم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود انفسهم اليه فان كان الوجود لها سبق عين اللاحق يلزم تقديم شيء على نفسه
 وان كان غير فرع لزوم وجود الممكن بوجودين يتجوز الكلام في الوجود السابق فان كان صفة متضمنة كانت الماهية
 مسبوقه بالوجود عليها والكلام في الكلام والافيد كون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون به صفة
 الزائدة الصاعدة منها على الموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة متضمنة الى الماهية

واما الشق المواطاق فاستحالة ولزومها بنية لا يحتاج الى البيان حتى في الشق الاول

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة اسرها انضيمات حيشية ونسبته الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى تنها بذات الانسان وليس الانسان انسانيا بتمام الانسانية المنتزعة عنه كالمكليس الوجود معنى قائما بالماهية وليس الماهية موجودة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خالية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصحا للانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ الانتزاع الوجود متعديته على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قاله الشارح في حواشي شرح المواقف ان تعقيد الوجود ولو كانت عين الممكن اوجزة اه كان كل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق لكل وحمل لعدم عديته متعديا لا متعديا اجتماع التقييدتين ايقه يمكن تعلق الجعل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود معين الممكن اوجزة اه لا يمكن ذلك لمتعدي تعلق الجعل بكونه في ذاتها بنية وليس بشيء اذ مني كون الوجود معين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر فيها ثم بنية مصداقا للموجودة وهذا لا يتاني كونها متعديا الى الجاصل في تقريرها نعم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود غير متعديا الى الجاصل يلزم وجوبها وباجتية بنية الوجود للماهية لا تسلمزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود متعديا عن نفس الممكن بلا امر زائد بمعنى تعلق الجعل البسيط بوجوب الممكن ليس الاتعدي بمصداق الوجود اذ لا معنى لتعلق الجعل بالانتزاعات اه تعلقه منشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقرر ولا مجموعية لها في الواقع الا تقرر شيئا ويجعلها في نفس الامر فكون معنى تعلق الجعل بالوجود بكون الجعل متعلقا بمصداق الوجود نفس الماهية على هذا التفسير فيكون اثر الجعل نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغايرة لتحقيق الماهية الا في كحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود وصفة زائدة موجودة بوجود مغايرة لوجود الماهية منتفعا اليها في نفس الامر وكان لا يتصل الجعل بين الماهية والوجود وجودا بل هذا البحث تحقيق تفصيل لولا غرابة المقام لايتأتى بها قوله واما الشق المواطاق اه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرة مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على حصر ضياتها في حيز الخفاء عن رتب الشائبة كالصعود الى المحقق قدس سره الشريف فيها لانه هو جواز بان الوجود هو المعنى المصدرة والوجود المصدري وانه يجوز عليه المواطاة فكيف يدعى بدارته عدم صدق المعاني المصدرة على غير حصصها مواطاة وانه تقرر على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محذور القول بكون حصصها محمولة عليها لا يتركز العمل فقد ذكر حمل المعاني المصدرة على حصصها مواطاة اذ لا يرب في كون حصصها معاني مصدرة فاستحالة الشق المواطاق ليست بنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في حمل بعض المعاني المصدرة على بعض ضياتها مواطاة

ومعناه نقول ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهنه بل لا يلزم استلزامه مجردا عن عرض فرد آخر لذلك الفرد والمعرض لحصة الموجودية الخارجية حتى يقال
حال سائر الموجودات عليه لا يحال على سائر بالافضل الاشكال في سائر حصصه افراد المعاني المصدريه ان يقال كانت
لها افراد غير حصصها وكانت معمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بمل المواطاة في فلا يقال للجسم انه فرد للسواد
والبياض غيرهما من المعاني المصدريه لان مقتضى ذلك جعل المعاني المصدريه على عروضها تمام مواطاة بل نقول
عبد العاصي بالذوق المعاني انما يلزم كلام المحشي قد قرروا الاشكال اشتقاقا في مقدمات كثيرة غير صافية

فقله ومعناه نقول ان يقول ان تقريره ان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من
المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل انما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية لا يتأصل
على تقدير كون حقيقة الوجود امر معاير للحصة فاما هو عرض فرد من تلك الحقيقة كما فلا يلزم ان مجرد عرض الحصة
اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل لا عرض فردا لذلك الفرد والمعرض للحصة مستلزم الموجودية الخارجية
او مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليلزم عروض الفرد لا مجرد عرض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بل لا عرض فردا ذلك الفرد والمعرض للحصة كونه موجبا خارجيا فليصح
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه لا يحال على سائر بالاذنه المقايسته انما يتجرب حين كون الفرد والمعرض للحصة موجبا
خارجيا هو اصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغاير لحصته مناط الموجودية الخارجية ليس له العرض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عرض الحصة فليثبت الاستلزام بين عروض الوجود والمصدر اشتقاقا كونه موجودا خارجيا
وعلم ان المحشي وسأده لم يتعرفا لبع هذا الايراد كما انهما اعترفنا بتمثبت الاستلزام بين اشتقاق الموجودية الخارجية لغيره
قوله ان الفردية الخ وذلك لان المعبر عن هم في حمل الكل على افراده ليس الا محل المواطاة كما صرح بالتحقق في شرح
المطالع ولذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض شيئا ولا لالسان انه فرد للقيام او ليعتد شيئا او فردا لحياته
عليه الكل مواطاة وظاهر ان القيام والاعتد شيئا لا يصحان على الانسان بالمواطاة ثم ان منشأ انتماعا لهما لکن
منشأ الاتزان لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فاقيل ان ان اراد بقوله فلا يقال للجسم انه لا يحمل عليه السواد والبياض
شيئا لا اشتقاقا فهو قوم ان اراد ان لا يحمل عليه بالمواطاة فليس لکن لا يسطر مطسوق الفردية لا يخفى حين فته
قوله وحمل المعاني المصدريه انه بطلان ان عروضها المعاني المصدريه ليست افراد حقيقة لهما بل
افرادا الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدريه بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدريه
مواطاة على حصصها فخط و عدم علمها مواطاة على عروضها تمام عند الثانية بل غير صحيح كما علمنا في عروضها
المعاني المصدريه وان لم يكن افرادا حقيقة لهما لکن متبعين عن مجرد ومن الوجود المصدري

هذا هو المقصود من قوله
فلا يقال للجسم انه فرد للسواد
والبياض شيئا ولا لالسان انه
فرد للقيام او ليعتد شيئا او
فردا لحياته عليه الكل مواطاة
وظاهر ان القيام والاعتد شيئا
لا يصحان على الانسان بالمواطاة
ثم ان منشأ انتماعا لهما لکن
منشأ الاتزان لا يكون فردا للمبدأ
حقيقة فاقيل ان ان اراد بقوله
فلا يقال للجسم انه لا يحمل عليه
السواد والبياض شيئا لا اشتقاقا
فهو قوم ان اراد ان لا يحمل عليه
بالمواطاة فليس لکن لا يسطر
مطسوق الفردية لا يخفى حين فته
قوله وحمل المعاني المصدريه
انه بطلان ان عروضها المعاني
المصدريه ليست افراد حقيقة
لها بل افرادا الحقيقية منحصرة
في حصصها فلا يحمل عليها
المعاني المصدريه بالمواطاة
وفي فيه ان حمل المعاني
المصدريه مواطاة على
حصصها فخط و عدم علمها
مواطاة على عروضها تمام
عند الثانية بل غير صحيح
كما علمنا في عروضها
المعاني المصدريه

فبعضهم بانه لو صدق عليهما بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة انلا معنى للموجود انما ينز عن
 حصته الوجودية فيكون ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود
 غير حصته واللا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود انما هو المعنى الذي هو فرد الوجود والمعنى
 المصدري موجودا ناجيا فان حمل المعنى لمصدره على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة في الوجود
 الخارجى صادق على الوجود المعنى كما يصدق على غيره من الماهيات بعينته الى آخر المقدمات المذكورة ساءلت
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود لمصدره في الافراد حصته بابطال تلك الحقائق
 المعرفية سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاق والموجودية الخارجية حتى تفرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل التحصيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خالي عن اثبات الاستلزام
 المذكور وانما في عارض ابطال كون تلك الحقائق امور ذهنية وبعض الافاضل الذي لا بد له في بيان الاستلزام
 ان يقال مفهوما للوجود المصدري اذا كان عارضا لتحقيق مفهوم الوجود لمصدره الخارجى يكون عارضا لتحقيقه ايضا فليكن
 تلزم ان يكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق الشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدري اليقن وقد صرح المحقق الدواني في حاشية الحميدية على شرح التوجيه
 ان فرد الوجود لمصدره هي الذات التي تكون منشأ لانتزاع فاعية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو
 منضمته الى الماهيات عند المشايخ ليس حقيقة الوجود لمصدره وهذا غير مانع ان من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه
 فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فردا للوجود لمصدره لا يطل بان ذكره انما يطل كونه حقيقة لا يعلم ان
 قول بعضهم قال في الحاشية تقريره بعض في الشئ الاشتقاق بعينه تقريره الاستلزام الا انه ذكر في الخارجى بذكر بعض
 ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشئ اشتقاق والموجودية الخارجية سواء فكر في الخارج
 او ترك فهذا التقرير تقرير استناد المحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاق والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيب الخارجى وعدمه وهذا غير محذور في عبارته الحاشية ايضا اشعار الى هذا فقال
 قوله واللا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس محل انما الحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود لمصدره على افراد اشتقاقا الا كونها موجودات فلاحظ ان هذا ان عروض حصته الوجود
 المصدري غير كاف في موجوديتها بل لابد من عروض فرد آخر سوى حصته ولا يلزم التسلسل التحصيل بل لابد من
 ذلك لفرد موجود في الذهن لان الخارج والشرع في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتمبارونية بل في
 قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال معينة واراد على تقريره استناد المحشى اليقن لانه لا يضر خالي عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الامر غير خالي عن كونه كقيد الخارجى فليكن في ذلك التقرير بذكر غيره قوله والتشاعرا هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام

مع ان الوجود المصدق مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الشائية التي

لا تصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لانيظهر لكلام الشارح وجه صحة الادراك كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من استكمل
 لكن ما ذكره في الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محض بحث كما سيكشف ان شاء الله
 قوله ان الوجود المصدق له اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون من عروضة الذهن فقط
 كما هو صريح في كلام القوم مع الما بهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضة خارج دون الذهن كحقيقة
 عند الوجود مطلقا من المعقولات الشائية اجاب انتفاع في حاشي شخ الموقف بان ليس الخراج الا الما بهية
 ثم العقل يضرب التعليل منتزع عنها الوجود فيلاحظ الما بهية معرفة عن الوجود ويصفها فيكون الما بهية معروفة
 للوجود في هذه الملاحظة وهي من مظهر نفس الامر ثم بما يطابق القصاص على كون الما بهية في طرف ما بحيث يصح انتزاع
 الوصف عنها لكنه ليس بحقيقة انتفاع ثم قال بما قرناظهر لك ان طرف القصاص الما بهية بالوجود الملاحظ
 في الذهن في الخارج وان القضايا المعقولة الشائية كلها ذهنيات لا يخفى ان في هذا الكلام جوارح بالاضلال
 الاول ان في الكلام تصرح بان المراد بالانتفاع هو غير انضمام الوصف الى الموضوع ملاحظة العقل بان يعتبر
 العقل الموضوع متصفنا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح انتزاع وصفه عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
 طرف خصه من الذهن فقط وليس الخراج الا الموضوع لكن العقل يضرب التعليل باخذ الموضوع مجردا ويصفه بالوصف
 الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات شائية الثاني ان الوجود غير منتزع الى موضوع صلا
 فاقبل ان ينتزع ليس الوجود حتى ينتزع الى شئ وبعد الانتزاع قائم العقل بالما بهية وان يريد بالانضمام الحكاية
 يكون الما بهية موجودة فهذا ليس من الانتفاع في شئ انتفاع ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الشائية
 ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحكاية عن الامر الذهني ومنه بما قد يظهر
 في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحية انجمول مثلا ولا يرب القضايا المتكاملة منها بالوجود والامكان
 قد تكون حكاية عن الموجودات الخارجية لقولنا الله سبحانه موجود ويزيد لكن مثلا فنكون امثال هذه القضايا خارجية
 لما انتزاع القضية الخارجية من القضية الحكاية عن تقرير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متخذا مع الموضوع الخ
 ويصح انتزاع المحمول عنه وقد يكون حكاية عن الموجودات نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
 حقيقة وقد تكون حكاية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الشائية
 ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والمجرب لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضة المعقولات الشائية
 ثم حكى بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرناظهر ان ما قال صاحب الاقرب البين وتلقاه

اكثر المتقين بالقول ان المعقولات لثانوية في مطلق ما قبل الطبيعية فقد با التوفيق فيها الحقيقة الدورية
 دون الخارجية لانها تصدق حيث يكون طرف الاتصال هو الخارج منصوصه على معنى السلف ذكره اقول لنا
 الانسان موجودا ويمكن بالذات يصدق حقيقة لا فورية ولكن لا فورية يمكن شئ في الايمان ويمكن وجوده
 يصدق تحقيرة لا فورية كما يباين عدمه لا خارجية كما يتجمل انتهى ليس في كمال القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارج
 والوجود في المكان كك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية تطعن في القضايا المحاكاة عن الوجود
 والامكان طاقا حقيقة بلارية في مصدرها نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فانهم ولا تزل في الثاني ما قاله العلامة العريفي
 في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات لثانوية من الحكماء القائلين بكونه وجودا واجب عن ان يمتنع لا نعم
 لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات لثانوية ولما قالوا بكونه وجودا واجب
 لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا كان له وجود آخر ثم قال لا يبرهن لما حقق في فرد الوجود المطلق
 في الخارج كان الوجود المطلق لا يطابق في الايمان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات لثانوية فانه عبارة عما
 لا يتصل الا عارضا لمعتول خروا لم يكن في الايمان لا يطابقه واجاب عن اشاع في حوشى شرح القول بان الوجود
 الوجودي ليس فرد الوجود لمصدر بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات لثانوية وفرد مفهوم الوجود بتحقيقه في مصدر
 الاعتبارية دون الايمان الخارجية والاصل ان الوجود لمصدر من المعقولات لثانوية وفرد مفهوم الوجود بتحقيقه في مصدر
 فردا لكل ما لكل ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدر ذاتيا للايمان الخارجية في الميتاد الحقيقة للوجود
 وبما الوجود الحقيقي فهو ان كان موجودا في الايمان لكنه ليس معقولا ثانيا لان ليس فردا حقيقيا للوجود لمصدر
 نعم ان منشأ الانتزاع لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للبدء وهذا ظاهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات لثانوية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تبين معقولات لثانوية فيما قال الحق للدواني في حاشية القديسية على
 شرح التجريد ان كون مفهوم مامر بالمعقولات لثانوية لثانوية في كون فرد موجودا في الخارج محمل عليه بالملاحظة اذا
 كان المفهوم عارضا في ضمن حقيقة شيار في العقل فيكون باعتبار ذلك المحص من المعقولات لثانوية وبما
 ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس لا يطابقه في الخارج وان كان ليس جنسية
 اخرى مطابق في المعنى فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن نفس
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
 ان لا يكون موجودا فيه بالا اعتبار الذي هو معقول ثان كما خص في شأنه ليس في اختلاف مفهوم واحد
 ثنائية لمعتولية واوليتها باختلاف اضعيف اليمين المتعلق العينية غير متصور مامر معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الايمان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وان شئ جسيم راسخ كونه كقولنا لا تقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود لمصدر مطلقا من المعقولات الثمانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها في حيز المنع فالتوقع من المنع بعد احاطة الكلامان بمسئلة من نفس تقرير الاستدلال
سلكه الله تعالى الا ان الاصل الاخر لا يشمل الاصلين بان القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفات متشابهة
بذواتها عارضة للماهيات المكننة هي الوجود بمعنى بارة الوجودية وان ابطال كونها افراد الوجود لمصدر
بمخلاف الاطلاق ولا عارضة فيه

قوله مع كونه كقولنا لا تقرير الثاني ان ارادوا بكونه لا تقرير الثاني ان يقولوا في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا
فمعية كما هو الظاهر فلا يخفى وهذه وسخا فتدبر في حصول تقريرها البعض من اللفظ فاضل انه لو كان الوجود لمصدر كذا فرد
لكان الوجود لمصدر انما هي الاقرير افراد سوي حصص لا يمكن ان يكون الوجود لمصدر الحجابي فرد غير حصص لا تلتزم
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون الوجود لمصدر في تقريره غير حصص ولا يزال ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة
للوجود مطلقا سواء كانت امورا عينية ام امورا عينية كما لا يخفى وان ارادوا اخر فلا بد من قصده غير منظر فيه
قوله يرد عليه اقول هذا الايراد في غاية التساند اذا المراد بالحقائق المعروضة للوجود لمصدر مناشي انترام
ومناشاة انترام الوجود لمصدر عند القائلين كون افرادها مفاير محصنة موجودات الخارج وعارض للماهيات من طرف الخارج
ومناشاة موجودية الماهيات تباينها بانفسها ليسها وهو الوجود الحقيقي عندهم ونظامه ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثمانية
كما عرفت لاشراج الشريفي حاشي شرح المواقف متدبر نقل كلامه بهذا طهر ان بناء الكلام ليس على ما جرت عادات الاولاد
من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مضمونه ووجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادى الامر
قوله بان الوجودات الخاصة اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متشابهة بذواتها
بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات المكننة باسرها وبتدلائها على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطوية نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متشابهة بذواتها منسوبة لاشاعة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا متضمنة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن لاتباع الكلامية فما ذكره الشريفي في بيان المشائية فمئة بلامرته
قوله وان ابطال كونها قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد الوجود بمعنى المصدر عندهم معنى كونه
منشاة لا ترادى واطلاق الفرد على منشاة لا ترادى شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الاول فبطلان كون الحقائق المعروضة
للوجود لمصدر افراد حقيقة له لا يجدي شيئا انهم ادعوا بكونها افرادا كونها مناشي لا ترادى ولم يطل كونها افرادا
بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها موطاة فقد عرفت انه ادعوا بكونها بل غير صحيح

فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو محال به فانهم قد بقى بعد جبايها لولا غراية المقام لا تبيح بها
 قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى مابه للموجودة الظاهر انه اراد به العلم المنضم مع الماهية فلو انهم الوجود والكون
 مستندة الى ما منضم معهما في الوجود والوجود انما جى الى ما منضم معهما في الخارج وبها فخصها ان الماهية المكنة لا
 على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب هرشراك الوجود بمعنى
 الاتساعى بين الموجودات اشتراكا على وجه الاتباع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود بمعنى حقيقى وقيل انه اراد
 الوجود بمعنى ومنتاع اشتناء اللوازم المختلفة انما هو الوجود بمعنى مشترك بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف
 اللوازم لو لم يتباين ليس بجيد ان بنا على هذا الصرح استنادا الى الوجود بمعنى المصدى ايضا لنتحقق التباين بين الوجود
 ولولا الاعتبار جهتها يحتاج الى جباها مستندة الى الوجود بمعنى مابه للموجودة

قوله فان المقصود انهم يعني ان المقصود اشباح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره
 انه يقول ان محروضا للوجود المصدى فرد حقيقى فاورده عليه ما امره وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره
 فلا يرد عليه ما قال قال الشايع في الحاشية لا يقال لكل من الوجوديين انه قد سيجاب عن هذا الايراد بان اختلاف
 اللوازم انما يدل على اختلاف اللوازم لو كانت اللوازم لوانم الماهية وهذا فهم فيا من فيه بل يجوز ان يكون
 كلوازم المصنف فيكون الوجود منها وخارجا من عوارض الوجود المطلق فلكل اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
 بمعنى ان لزوما مشترطا بعروض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستندة الى اختلاف عروض الشخصيات
 وهذا الجواب ليس بشئ ان يكون الوجود منها وخارجا حصتين للوجود المصدى المطلق وكون المطلق نوعا لها
 بربى غير محتاج الى تجسم البيان انهم كونه ذاتيا بجميع ما يصدق به عليه انحصار صدقه على حصصه فيلحقها كما عرفت هذا
 قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما حسب احد ان الوجود عبارة عن الوجود بقى الى وثايتها
 انه عبارة عن حقيقة شئى وثايتها عبارة عن العلم المنضم الى الماهية والظاهر ان هذا هو الشئى في الجواب المذكور
 في الحاشية الذي هو الكيفية والى ان يشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على اثنين
 الاول معناه الاتساعى البسيط المقصود الذى يعبر عنه بالفارسية بـ ستمى ووجوده لا يليق سبحانه عاقل ان يناع
 في كونه مشتركا وعدم كونه عينيا شئى من الحقائق والثانى مصداقه ومنشأ انزاعه ولا يلزم موجوده فى الواقع بل اعتبارا
 المقترع وفرض الفاضل ان العلم كمن انزاع الوجود عن الموجودات اقبعا ان واقعية الاتساعيات عبارة عن واقعية
 منشأها فقبعة الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انزاعه موجوده فى الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذى هو كماله
 اختلافه انى ان مصداقه ومنشأ انزاعه شئى هو متلافا عظيم فذهب الشايع تبعا لبعض الاقدمين الى انه
 شخص واحد بذاته وجب لذاته وموجودة الاشياء انما هى باقتسابها اليه كما صرح به في حواشى شرح المواقف

وزوجيل الشيخ الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الخالق هي في نفسها متغايرة
 مقبلة على كبرها حقيقة واحدة مشتركة أصلا وزوجيل لما شأون الى ان وجود الواجب سبحانه لنفسه في ذاته الحققة و
 وجود الممكن حقيقة بائنة على ذاته نعمته اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وزوجيل الممكنين
 الى ان الوجود حقيقة قائمة بالمابية مطلقا باجته كانت المابية او ممكنة وزوجيل الاشتراقيون الى ان الوجود حقيقة
 واحدة في كل فلسفة بالكمال والقصان وقوله بالتشكيك على انفرادها وتكلم الحقيقة هي نفسها مابية الاشتراك
 ومابية الامتياز وزوجيل بل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبنية على عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 مابية الاشتراك ومابية الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه قد تعلق بنظر كلام الشارح في ان بناء الزوجيل الذي ذكره
 في الحاشية على ان زوجيل مابية الامتياز قد يذهب الى ان كلامه يعني ان زوجيل شاعره القائلين بكون
 الوجود عينا للخالق كلاما واراد عليه بان بناء الزوجيل على هذا المذهب ان صح في بادئ الرأي ان لما كان
 الوجود بمعنى مابية الموجدية عبارة عن نفس الخالق وهي متخالفة في نفسها فليصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه
 بعد التمعق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجدية في الخارج والذات في واحدة فالوجود
 الخارج الذي متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على تعلق الملزومات اليها وان لم تكن حقيقة
 الوجود الخارج والذاتي واحدة فبذلك ينكار للوجود الذاتي وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه منتهى
 على انه مذهب من كون الوجود عبارة عن الواجب على شانه ولما ورد على ذلك البعض فكيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة اليه لا اتحادا فوما بل شفا احباب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لولم يعتبر
 معجمات مختلفة واما اذا اعتبرت معجمات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه تعلقا او مقتضى تعلقا واللوازم
 انما هو تعلق الملزومات ولو بالاعتبار وعرض عليه ان يانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
 الغير المتكسر حسب الحقيقة كما في ان استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود
 المصدي الذي هو التحقيق المتغاير بين الوجود الخارج والذاتي ولو بالاعتبار وفيه من ظاهر
 ان قد عرفت ان الوجود المصدي امر اعتباري تابع للاعتبار المتغير واتساع التسرع فلا يمكن ان يكون نشأ
 للآثار المختلفة المتحققة بالاعتبار المتغير ففرض الفاضل فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدي
 ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امرا اعتباطيا ولما لم يمتدح في كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحل
 على مذهبنا على ان زوجيل شاعره كل كلامه على ما عمنه مذهب الشافعيين من ان الوجود بمعنى مابية الموجدية امر مضمحل
 المابية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة كما ذكرنا من اعتراضها على المابيات الممكنة واخبرني انه لو بني الجواب
 على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى مابية الموجدية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

مشتركة بذواتها عارضة للماهيات المكننة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع كنهه
 في الخارج ولو ازم الوجود الذاتي مستندة الى ما هو منضم منها في الذهن وبها يتخالفان بالمابية كدبر عرفت
 ان هذا ليس بفتح باب المشائين بل منزههم بترك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
 ككونه حقيقة واحدة عندهم ما قيل انما اذ التصور اشيا مع وجوده الخارجي لم يمتزج فمحصّل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذا ان يكون هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو يميزه الوجود الذاتي لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين فظرت
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فغا والاشكال فقيس ان القائلين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يميزون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصّصه كيف ان الواجب
 بالعدم ولا يكثر تشخصه ولا يتحد واخاره وجوده والا فليس واحدا بالعدم بل انما يميزون الى تخلف الماهيات وبقاها
 وخارجها لوجودها الخارجي والذهني متحدان بحسب المابية مختلفان بالوجود ولا تشخص عندهم ثم انه لما نبيه الحشّة
 من كلام الشايع في جوابه شريح الموقف على ان الوجود يعني مابه الموجودة مشتركة معنوي بين الموجودات على راي الشايع
 وليس مشتركة لفظي استدرك عما يعني عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه و لست اقل ان يقول الوجود
 بمعنى مابه الموجودة وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتعارفة مع فيصح ان يراى بالوجود يعني مابه الموجودة الامر المنضم مع المابية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو اختلاف الملزومات لولا الاعتبار قائل وحل لبعض المحققين قدس سره كلامه على منزهة الاشياء
 حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بان ليست تلك اللوازم لوازم المابية حتى تختلف المابية انما هي ازم الوجود
 لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
 لا سيما عند من يراى مشتركا هو بنفسه مابه الاشتراك ومابه الاستيلاء وشكوكا في منشئية الآثار وفيه ان
 هذا لا يصح توجيهها الكلام الشايع وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ونشأ
 انتراعه نفس المابية سواء كانت المابية مكننة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى المابية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لابد
 ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
 منشأه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتراع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشأه نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان من نفس ذاتين بما ينفس ذاتهما مصداقان لذلك المصنوع ومطابقان لمصدره من ان انتراع مفهوم واحد
 مستلزم للاشتراك في ذاتين في ذاتي هو نفسه مصداق لذلك المصنوع ومطابق لمصدره فبالوجود حقيقة عبارة

بل الجيد في الجواب انه هو الاكتفاء على الجنب عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول المصراع تخصيص المصراع بالحدوث
 الى تخصيصه بالتجدي قوله كما ينبغي عليك الخ تبيينه انه قد تقرر في مقده ان يجب جباية علمانيا تقديرا على المعلوم سببا
 عدم نفس الحقيقة بل الحقيقة عين كل شيء معنى ان تلك الحقيقة متعينة بنفسها بالازيادة امر عليها ونسبها ومعنى اليها
 بتعدينا متعينة في شخص شخصات كثيرة فهي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر في متعينة نفسها مع
 كونها مطلقة ونفسها مابا لا مشترك وبما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون المتعدي في مرادنا على نفس الطبيعة وكون الشيء
 الواحد مابا لا مشترك مابا الامتياز في نفس ذاته من مرادنا وعرض عرض ان كان متعديا في جليل النظر لكن يظهر
 بعد التمعق انه المناص للمكانة التي يضر عن العقل يكون المشترك ميزه بنفسه فانه وذلك لا قد تقرر عند عمران المحقق
 وانه متصل ليس فيه خاص من الفعل اصلا بناء على انه ليس كسب من الاجزاء التي لا تتجرب ولا شك ان الجسم المتصل
 يمكن ان يقسم الى النصف الثلث الربيع وغيره لا ينفصل كل الانقسام من اجزاء لا يكون كما يترفعون به ولا شيء
 من النصف الثلث الربيع وغيره من الاجزاء موجودة فيه بل هي لا يلزم بالزوم على النظام والاعضاها موجودة في بعض
 بالقوة ضرورة احتمال التخرج من غير مرجح فاجزم ان النصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار الجبر فقط
 ان يكون منشأ وتقي وهذا ظاهر البطلان ويكون فرض النصف فيه مثالا فرضا وتقيامطابقا للماني نفس الامر فلا
 ان يكون منشأ في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض الفرض فاما ان يكون منشأ نفسا في الجسم المتصل وجزا من اجزاء
 لا يسيل الى الثاني في عدم وجوده من اجزاء الجسم متصل في الواقع كما هو المقرر عنهم تعين الاول فيكون ذات الجسم
 متصل منشأ لا تخرج النصف الثلث الربيع وغيره لما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحيلية الغير المتناهي
 بالقوة والا يلزم كون الاجزاء التحيلية متناقلة في نفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه طبيعة
 مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لا تخرج خصوص النصفية والثلثية والرابعة وغيره من اجزائه
 فهي ج بنفسها مابا لا مشترك وبما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات وأشياء
 عن جوهر ذاتها استغارية في نفسها استغارية بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فموضع وحدته منشأ لا تار
 المتخلقة ومنهج الاحكام المتقنة المتطورة فيصح استناد الوازم المتخلقة اليه مع كونه حقيقة واحدة في يسقط
 الاشكال لكن الشايع برأى عن تصور هذا الذي هو متعدي فلا يصلح ان يوصف بالكلية بل هو متعدي
 قوله بل الجيد في الجواب ه قال في الحاشية المراد به الامر انفسهم مع الماوية وبما القدر كان في دفع الاشكال التي
 قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بنا ان الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى به الموجودة مع كونه
 منفعة منفعة مشتركة لفظيا وانما يكون الوجود مابا الموجودة حقيقة صرحا بكونه مشتركا من جهة كونه مشتركا لاشارة
 قوله وجه لعدول الكسر اي ان المصراع لم يخص المقسم بالمحادث بل عدل عنه خصص المتجدي ووجه انه على تقدير

او لا حظ في نظام العجب بل العجب ان لا ياتي على ان ينجح على ولا ثم اوجد ثانيا وان ذلك العلم
ليس ان ياتي على ان ينجح بل ان ينجح على ولا ثم اوجد ثانيا وان ذلك العلم

تخصيص المقسم بالحدوث لا بد من التخصيص بالحدوث ايضا ان العلم بالحدوث اعظم من الحصولي من وجهين علم على هذا التقدير
تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة والما على تقدير تخصيصه بالمسجد وكما فعله المصنف فلا حاجة الى
تخصيصه بالحصولي اذا التجرد بمعنى الحصولي بالحدوث لا بالحدوث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي فيكون مخصص
من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشراح نفس على ان مورد التهمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي بالحدوث كما اذا
التي في سبقت قد يقال يمكن ان يراد بالحدوث ما يريد بالمتجدي فلا يلزم تخصيصه بعد اخرى على هذا التقدير بل لا يلزم
على تقدير تخصيصه بالمتجدي فافهم قال الشراح فيلزم تخصيصه من آية قيل عدم ضرورة ثم فان انقسام العلم الى الحصولي
والمتجدي يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحدوث ولا مضائق في التخصيص
مترين عند تحقق الدواعي وانما تعلم ان هذا الالزام غير متوجه على كلام الشراح او يحصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحدوث
فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي اليقيني اذ العلم بالحدوث يشمل العلم الحصولي اليقيني من غير تصور
ولا تصديق فيلزم تخصيصه بعد اخرى من غير ضرورة وكذا التخصيص متيقن بهذا النوع غير ضروري وما ذكره لا يلزم
من ان انقسام العلم الى الحصولي والتجدي لا يخفى انما يوجب لو كان غرضه الالزام بالتخصيص من غير ضرورة على خصص المقسم

بالحصلي فقط فلهذا الالزام على عدم فهم المراد قال الشراح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحصولي نفس العلم المعروف
قال في الشرح تفسير العلم الحصولي بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحصولي ليس بعين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة
عن الصورة الخارجية وهي فائدة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحصولي عبارة عن نفس الصورة الخارجية
لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر متوقف على اشتراط العقل فلا يمكن علميا حصوله
قيام الصورة الخارجية بالذهن بل وجود الشخص المعلوم فلهذا لا يمكن قيام الصورة الخارجية بالذهن لان وجود الشخص المعلوم فلهذا لا يمكن
عبارة عن قيامه بالذهن وجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحصولي نفسه هو الذي يعبر عنه الصورة الخارجية
قوله او لا حظ في نظام العجب بل العجب ان لا ياتي على ان ينجح على ولا ثم اوجد ثانيا وان ذلك العلم
ليس ان ياتي على ان ينجح بل ان ينجح على ولا ثم اوجد ثانيا وان ذلك العلم
الشاهد من ترتيب البرهان فلا يفيها والخاصة بينهما من البسائط والمركبات على الوجه الذي لا يفيها
عليه في غير نظام العجب بل ان نظام العجب الموجود في العالم لزم من ترتيب البرهان الذي بين المجرورات العقلية بعضها
المعنوية ومنها العقلية وانما فاتها الصورة على الخلق ما يتصور في حقها لا من الغاية والارادة ولا على هذا الكلام
كما قال المصنف في غير موضع البسائط ليس فيقول ان سبب حصول العلم حصوله من ترتيبها فان قيل على نظام العجب

ومن المعلوم ان الاستكمال لا يغير اى بالامر المبين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف حكما
 لا يثبت له حقيقة مع المعلوم كونه عبارة عن نفس المبدأ كالحاشية عند المدرك لزعم عدم علمه تعالى فسل وجود الممكنات

عجيب فليز من انظمة اخرى النهاية وان قيل ان مبدأه انما هو العلم الاكبر فجازت العناية الالهية التي انكرها
 قوله اى بالامر المبين ان قال في الحاشية اى المستفصل المتمايز الوجود انتهى قولنا فليز بالامر المبين بالامر المبين
 بالمنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الوجوب جانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر بالمنفصل المتمايز الوجود
 الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر بالغير منفصل كاصفة القائمة بذاته تعالى ليس يستحيل انقصانها انقص
 المستحيل الاستكمال بالامر بالمنفصل المتمايز الوجود كما قد بين في ذلك لان اصفة القائمة بذاته تعالى معلومة له تعالى وتساخر
 عنه صدور ما عن جبل شانه استكمال الوجوب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومجال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من ادنى
 قوله لزعم عدم علمه تعالى آه قال بعض نظري كلام شانه ان العلم بحضوري الباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
 تعالى او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضوره ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له كعلمه
 فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات الممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
 صفة العلم انما يتحقق بالاشياء المعلوم بالذات وان انتفاء المعلوم بالعرض كذا لا يلزم استكمال الغير ولا زيادة صفة العلم
 فان الذات هي الحاشية عند بالذات شانه في نشأ الانكشاف وان قيل علم ما فيه ما لا ولا غاية الاصل ما ذكره في كلام
 القائلين بكون علم الوجوب سبحانه حضوريا كاصحاب الشرايق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عيناً للممكنات المعلوم
 الضعيف المقدم على الايجاد قال الشيخ المتوفى رحمه الله لا شرايق علمه بذاته هو كونه له الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
 حاشية لها على سبيل الحضور الاشرافي بنفسها كاعيان الوجودات من المجرىات للماديات صوره بالثابتة في بعض الالهام
 كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذكلك صفة كونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهرت له
 لا شانه يحصل لاحدهما بالآخر وبالله الذي لا ظهور له في الاشياء كما كانت علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
 فلانه لا خفاء في ان ذات الممكنات مباينة لذات الوجوب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضوره ذاته
 عند ذاته انكشاف الاشياء كلها له فلا يكون الممكنات معلومة له لا بالعرض عظم ان قيل باستحالة ذات الممكنات
 مع ذات الوجوب جل شانه فمع كونه ظاهر البطلان لا حنى ككون الممكنات معلومة بالعرض كونه ذاته سبحانه معلومة بالذات
 بل حاشية انكشاف الذات بعيد انكشاف الممكنات ان قيل ان الممكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الانتراجات
 والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه نشأ لانتراجها كما خبر به في الصوفية قدس سره من ان الموجود حقيقة مجردة
 سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتراجية منسقة عن حقيقة موجودة فلا حنى على هذا التقدير ايضا لكون الذات حقيقة معلومة
 بالذات لكون الممكنات معلومة بالعرض والممكنات على هذا التقدير عبارة عن التبعينات الذاتية عن حقيقة الذات

يحدوث الزمان والانيات وتلك الانيات وهو العلم الذي هو عين المكنات المبانية مع تعالي وتزايد صفته اعلم
عليه وكل منها بادم لاسر ما منه لا يفتقر قوله والتحقق انهم ما ان لا اعتراضا نشأ من الاشتباه او لا مطلقا
فكأنه معان بعد ما امرضا في شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق التفسير في الاستكمال به استكمال ما هو امر اضاعي لا يصلح اليكينة
لجميع المعلوم ولا مع العلم فادعاه تعدمه الاستكمال وعينه في لا بد

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين عليه المكنات المكنات معلوت حقيقه بالذات لا بالعرض بل بالذات
بالمكنات معلوت بالعرض على المصلح واما ما نشأ فلا بد لا يكون المكنات معلوت بالعرض الا ان يتصل بها العلم فيتم فيلزم ان يتم
قوله بحدوث الزمان في هذا الكلام شعر بان حاله عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما هو على القول بحدوث العلم

واما على تقدير القول ببقائه فلا بد وروى كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائيه في جانب الماضي وخرجه على بعض المتقين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدمه الاسباب فيلزم انتفاء العلم
في مرتبه متقدمه على حضور الموجودات بوجود انتهائيه الخاويه فيكون العلم فعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا
بالغاية والارادة اقتضاها سبقه العلم وحجبه بانه لا يلزم على القول بقدم العلم عدم علمه تعالى قبل وجود المكنات
في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العلم بل لا يلزم في موجودها على العقل مبهل بل باطل لا يخفى ان علمه سبحانه لما كان فعاليا
مقدما على الاسباب فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبه ذاتيه الحقه ولا يلزم كونه عاينا كمال العلم في مرتبه ذاتيه الحقه ايضا

وبه المرتبه ليست من الاشرايعات بل من الواقعات فتعريفه سبحانه عن محال العلم في تلك المرتبه يستلزم الجهل
والعالم سواء كان قديما او حاضرا لا يربطه ليس يتحقق في مرتبه ذاتيه الحقه منزهة ان المعلول لا يوجد مرتبه ذاتيه
فلا يناس من لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبه واقعيه متقدمه على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العلم او بحدوثه فافهم
قوله في زيادة صفه العلم قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفه العلم والاستكمال بالغير ايراد او احوال نشأ
القول بعينه انها بحدوث العلم والاستكمال بالغير اذا قطع النظر عنه فلا إشكال في الزيادة هذا كلامه واثبت انه لا يخل
بزيادة صفه العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخجلو اما ان يكون هذه الصفه مسبوقه بالعلم فلم يبق
علما او لا تكون مسبوقه به فيلزم تعريفه سبحانه عن كمال العلم في مرتبه ذاتيه الحقه فيلزم الجهل في مرتبه ذاتيه
وهذا اول ما قيل لم يكن خبره الصفه مسبوقه بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم
على الفعل للاختيار اذ لا حدان يقول لما كانت هذه الصفه علما يجوز ان تكون مخلوقه بالاسباب لان الصفات
الكماييه من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قتال
قوله صلا ان امرضا في هذا الكلام على لالة مرتبه على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بان علم الواجب سبحانه
حضوره مع ان حاصل حقيقه فيجب له اثبات الفعل لمقدم على الاسباب وكونه عينا للوجوب سبحانه ومنشأ لاكتشاف العالم فيصفه

واما الاخيران فان كان كل منهما حقيقيا متحققا فيكون باوجوده تعالى والثاني وما هو عليه المعلوم هو الثاني
وان كانا غير حقيقيين فاما المكنات فما استغنايان في الوجود فحيثما اريد بهما المعلوم فليس بينهما في الوجود فاما قوله فيكون
اذن كما يصدق عليه الجواز عند المذكور الذات في المكنات كالصورة العقلية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسية
الاشتمالية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه واغنيوه بخلاف الواجب بجمانه فان من الجواز عنده المكنات ليست منشأ
الانكشاف لنفسها ولا لغيره فاما على ما رواه بعض المتأخرين من ان الواجب بجمانه لا يوجب في نفسه

والاعتقاد ان يكون علم الواجب بجمانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن تعبد بكون العلم بالفعل المقدم
على الوجود ويقبلون سبق العلم على الوجود غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبيل ما بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب بجمانه على ما يتحقق عند
قوله واما الاخيران اقول قد مر ان العلم حضوريا عبارة عن نفس المدرك كالحاضر عند المدرك فليس
الشارح الا في موضع عديدة من كنهه فكيف يكون العلم الذي هو غير المعلوم حضوريا مع ان الشارح في قوله
شرح التمهيد كان ينص على ان العلم المعنى الثالث فقط حضوريا واخرج العلم المعنى الثاني عن حضوريه كما يظهر من اجابته
قوله وغيرهما من الصفات النفسية الخ قال في الحاشية لصفات النفسية هي ان يكون منشأ انزعاجها
ذات الموصوف هي واجبة الثبوت لنفسها في امر عند من انتهى اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية او منشأ انزعاجها لنفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت لنفسها كالحالة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انزعاجية بل صفة نفسانية قائمة بنفسها قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انزعاجية
فستعبر عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة العقل الميولاني وعدم طرأ ان الذهن ان النفس على علم النفس وان
ذواتها ثابتة بنات جميع الصفات كما يقولون في الواجب بجمانه وغيره من الحاشية بالجملة على تقدير صحته وذكره في الحاشية
لا يكون العلم حضوريا صفة نفسانية او منشأ انزعاجه لنفس ذات الموصوف لا هو واجبة الثبوت لنفسها كما استخفى
قوله فان من الحاضر عند الخ اقول لا يخفى ما فيه ااما اول فلان المحشى قد اعترف انفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري متحقق في الواجب بجمانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
المكنات الحاضرة عنده ليست منشأ لانكشاف هلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح
في الحاشية المنية ان العلم التفصيلي للواجب بجمانه عين الوجود في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين المكنات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ لانكشاف نفسها فاقال المحشى مع كونه مخالفا لما صح تحقيقه
من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذات المكنات لا يصلح توجيهها الكلام لشارح

قوله والاشياء والاشياء في نفسه كغيره في علمه تعالى بغية وقوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عينه فهو الاشياء
والاول يرى عنهما قوله وهو مبني الخ دفع الاستبعاد الغيبية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونهما منفصلة
فان قلت اذ كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فليزلهما الاشياء
بالغية وزيادة صفته العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس من صفته الكمال بل من علم انفعالي
ومعلوم العلم الاول المذكور من صفته كماله فلا يلزم عدم الاستكمال بالغية لزيادة صفته العلم لان من لازم وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شريع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم من اجل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعده وجود الاشياء يتحققها العلم الاول فهو من صفته الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفسه في ذاته مبدا الاشياء
الاشياء بغيرها بحيث لا يعزب مثقال فرقة في الارض لا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدا الانكشافات الاشياء جميعها
كما بصورة العينية التي تفر من سائر متعاقبة جميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها
في رتبته مبدا الانكشافات لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده كشفت لكفاته تعالى مبدا الانكشافات الاشياء
صغيرة وكبيرة بتقديرها عالياها سافلاها ما دامت باجوابها واعرها وما العلم الثاني فهو علم حضوري محض
جميع الممكنات عنده تعالى فهو علم علم عند العلم وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلم الانفعالي اذ العلم الاول
لما كان عين الواجب سبحانه ومبدا سائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره معلولا يسمى انفعاليا لان العلمانية
هي الانفعال هذا العلم ليس من صفته الكمال لا عين الذات بل هو نفس وجوه الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا نتيجة تخصيص العلم التفصيلي بكونه حاضيا بل العلم الاجمالي انظر خصوص
قلت العلم الاجمالي ليس حضوريا كما انه ليس حضوريا فانه ليس حضوريا بصورة كما انه ليس حصول الصورة بل كصورها هو
جاء عن خالق وبذلك الخ من العلم غير المحض وهو حصوله وتقسيمه اليها ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي عجز
فان كان امر واحدنا الانكشافات الاشياء كلها فهو علم اجمالي الذي وان كان مبدا الانكشافات لبعضها فليس يتكلم عن غير
كذا انما بعض المحققين قد ساءوا التحقيق ما قالوا لا ساءوا العلامة مد ظله ان كان المراد بالمحضورى ما لا يكون حصول
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كما شئت لذاته تعالى حضوريا واما من حيث انه كما شئت للممكنات فان قيل بتجاهد الوفاء
والمكن فليض حضوريا وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس محصورا كما انه ليس محصورا
قوله ودفع استبعاد الغيبية الخ لما ذكره الشارح ان العلم بمعنى مبدا الانكشافات نفس ذاتية تعالى فذاته بنفسه مبدا الانكشافات
الاشياء بتقديرها وتقسيمها او رده عليه بوجوه منها ما سيجي بيانها مع ما لها وعليها من ان الممكنات بتقديرها معلومة بالامر بالاشياء
معدومة صفة في مرتبة ذاته الحق فلا يكون الممكنات معلومة لاجل شانه في تلك المرتبة اذ المعلوم لا شيء فاشي يميزه وتكشف

لكن يرو عليه ان كون ذوات الوجود قبلي سببا لا ينشأ المكنات كمشا فاحتمية مانع تباين الحقيقة بالاعتبار
 فاجاب بان ذوات الوجود سبحانه لما كانت مبدء الانكشاف جميع الاشياء فيقتصر جميع الاشياء منكشفة بغيره
 انتمتعوا انكشاف الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا يصلح اذا لم يرد له حقيقة الوجودية
 للمبدء ولم يطلع هؤلاء الا لغيره وبما يطلقه فلا معنى لكون المعدومات المنكشفة منكشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التهذيب ان المكنات جنتين جهة العدم والبالغة في الوجود والاعتقالات بالعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم ومطلوب
 المطلق لا يميزه صلاحيته تعلق العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجوده ممكن بغيره ووجوده
 فعلي سبحانه بالمكنات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام مغرور لانه ان لم يقوله ان وجوده ممكن ان الوجود سبحانه
 للمكنات فسلم الا انه غير مستلزم لوجوبية المكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد بغيره في ذات
 وان اراد ان المكنات متوجودة بنفسه فخرج والوجه سبحانه فذلك خط مخرج الاستلزام وجوب منع المكنات كما قال ان علمه
 سبحانه بالمكنات منطوق في علمه بذاته ان اراد بان العلم بوجود المكنات منطوق في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الوجود الممكن
 كما هو رايه فغلبت عليه تسليمه لا يجزى شيئا اذ ذوات المكنات مغايرة لذات الوجود سبحانه عنده وان كان موجودا
 متحدة معه جل شأنه فلا يفرق من اتحاد وجود المكنات معه انطواء العلم بذوات المكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
 العلم بوجود المكنات في علمه بذاته وبذا غير مجبولان وجود المكنات مع مغايرة لذاتها فلا يفرق من هذا انطواء انكشاف
 ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات المكنات منطوق في علمه بذاته فتوهمنا ان لما صحح به في مواضع
 من كتبه من كون ذوات المكنات مباينة لذات الوجود جل شأنه وقال المحقق المدوني ان المكنات
 في مرتبة العلم الفعلي وجود الاجمالية كاشفاتها عنده جل جلالته شبهها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي يطلع الاجمال
 كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا يخفف اما اول افعلان تحليل الوجود الواحد في وجود
 كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان المكنات ذوات ثنائية ومباينة للواجب جل شأنه فيستحيل ان يكون لها وجود
 اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذواتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما هو فمعلوم
 ان يكون المكنات بعضها فغيره منها مع تباينها وتخالفا حقيقة واحدة وهو صريح الاحتمال او كثيرة فالحقيقة
 كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون مكنات على ان لا يكون وجود المكنات تفصيلي
 وتحليلي لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كما فينا في تحقق المكنات
 او لا على الثاني المكنات معدومات صرفة فيخرج الاشكال فتعسر وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل ايجادها وبطلان
 هذا القول فاسد جدا واحتق ان لا يقال لا يندفع الابطال بتبنيها يقول الصونية الكرام في هذا المصنف
 قوله لكن يرو عليه انكشاف المكنات بالعلم انكشاف المكنات بالعلم انكشاف المكنات بالعلم انكشاف المكنات بالعلم

وعلى التسليم فنقبض عن الحكم باعتبار الكمالات بعضها عن بعض عنده تعالى بخصوص حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
ما لم يتميز عنده العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي بـ "وق التمايز

الذي ينبغي ان يدعى البداية في اقتناعه لعمل الفرض ان المحطات المباني بالمباني من وجوه حضوره بنفسه وبصورته
ومرجع مشابهة وبين المباني الذي هو منشأ الانكشاف غير مقبول لانهم صرحوا ان العلم اما يحصل بصورة او بصورة
نفس الشيء عن العالم باحد الوجهة الثلاثة وكلها هاتفت ههنا فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلية ليست بموجودة
قوله وعلى التسليم فنقبض عن اجاب بعض المقتدين قدس سره عن هذا الاشكال بان في ذاته تعالى لما كانت كماله في حد
ذاته غير منقطعة في كمالها الذي في شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء تابعة بنفس
ذواتها متكسفة عنده وتتميز من لوازم الانكشاف وتتميز بالاكثرون المحتق اما قال الاستاذ العلامة بطرس
ان هذا ليس جابرا عن الاشكال لاكتشاف الشبهة بل محصلا لا يجب الايمان بكونه سبحانه عالم بجميع الاشياء باطلا
اعتقاد ولا يلتفت الى عضال من شبهة وتبعها ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يترصد
للجواب ان يبين ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وتفاوتها وعلاقتها بينها وبين الذات الحقة كيف
انكشف بها الاشياء عندها وكيف تتنازع بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلية ليس الا ذاتا واحدة بسيطة
متساوية نسبتة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك قال بعض نظائر كلام الشارح ان ذات الوهاب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وتلك الخصوصية تارة سبحانه كاشفة لكشف تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مبينا للكشوف او كان للادل خصوصية مع الثاني ثم ينظر الى تمايز الخصوصيات
يتمايز العلوم ولا يخفى عليك فانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلية على
ضقة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امور منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشارح
من ان تمام صور الكمالات في ذاته تعالى وبطلان ما يظن انه يذهبها او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع نظر عن القول بتلك الخصوصيات اعترف بان الذات الحقة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى ولا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلية على ضقة التعدد فلا يدخل تلك الخصوصيات في
الاشياء وتتميز بالكل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس ذات تعالى قال الاستاذ العلامة مظهر
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينها فنكون متاخرة عن وجود الكمالات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفها فلا مبالغ في القول بكون تلك الخصوصيات من طائفة الانكشاف الا المتمايز في العلم
المقدم على الابداع ولما تنبه هذا القائل على القول بكون الخصوصيات من طائفة الانكشاف في العلم لم يقدم على الابداع
بل هو كمن معنى محصل قائلنا تلك الخصوصيات موجودة بمرتبة العلم وليس الكشف على الا مواتية بل منشأها ونزواتها بسيطة

والتمايز بالكل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس ذات تعالى قال الاستاذ العلامة مظهر

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وسببها يكون منشأ الانكشافات الممكنات بحسبه
 اما ان بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في اسبائات المذنبات لا يجزى انفعالان ذلك
 الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذلك لا يمكن ان يرتفع
 امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه في امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز
 ما ينفسر وارتباطها فيكون انكشافها ايضا بذواتها التساو والعلم والتميز لا بذواتها ^{تعالى} غلط

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لاتساع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لاتساع
 المنطقة والدوائر الصغائر والكرز والمحاو وركب ان سببها منشأ لاتساع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي
 العنصر المتمايزة ولا يخفى ان قياسه لاتساع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على اتساع المنطقة والمحاو والكرز
 والدوائر الصغائر من الكرة قياسا لم افارق ذلك لانه ليس على محض بل على اجزاء مقدارية وظهرت خواص
 بعضها الذات البسيطة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان اتساع المنطقة والكرز البسيطة من الكرة معقول لاتساع انكشافاتها
 وهي الخصوصيات من احدها في معنى الذات المتحدة الاحدية البسيطة من من صفات اخرى معقول كذا افادوا في كلامهم
 قوله والعون بان بينه سبحانه خلق هذا القول غير خفي ما قرنا انفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان يكون موجودة
 في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعقل ولا على الاول فاما الموضوع الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مرتبة العلم
 ويطلب بما يطل من بينهما ان تخصصا بينهما فيرجع الى مرتبة فلا طر ويطلب بطلانه وايضا تلك الارتباطات كونهما ممكنات
 تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول تلك الارتباطات عن ان بعد كونها سببا
 منشأ الانكشافات الممكنات امتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بتحقق صدق العلم فتكون متفاعة لا فخل لها
 في انكشافاتها وتبينها بطلانها ايضا الارتباطات نسب اليها حسبها وليس كذلك القول كونهما مناطا للانكشافات
 والامتنان في العلم الفعلي مقدم على الوجود لانها متمايزة عن وجود الممكنات قطعاً لما تحقق ان تحقق البسيطة في مجموعها فافهم ذلك
 قوله لان تلك الارتباطات قد عرفت ان تلك الارتباطات لكونه نسبة متمايزة عن ذات المستبين بل ان الممكنات ليست موجودة
 في مرتبة العلم الفعلي فلا يخلو ان تحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو لم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو ان يكون الممكنات
 حاضرة عنه تعالى في تحقق تلك الارتباطات في مرتبة ذات الحققة وهذا محال ولا يكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
 الممكنات امتيازها في تحقق تلك الارتباطات فلا يمكن ان يكون موجودة أصلاً بالانكشافات ولا في الانكشافات البسيطة بل ان
 من دون حضوره بنفسه او بصوره فلا يكون التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور متفعا عن تلك الارتباطات
 قوله فليزعم ان يكونه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالانكشاف
 فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب وبالانكشاف

او يفسر في تعالي في هذا الكلام او يفسر ان الممكن فيلزم الدور لا يثبتا طيات اخر وكذا الى غير النهاية فيحصل
 الامتياز هلا اذ لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميزا ومنها بالعرض والاولى تحقق بالامتنان وتحقيق الذات فافهم
 لا ريب في كونها مكانية فتكون سبوتة بالعلم قطعا والاولى لم يحصل في مرتبة ذاته العيا في هذا
 قوله او يفسر في تعالي الخ اقول ان الشئ كذا الشئ ان لا يفسر ان لم يتصور على تقدير كون تلك لا ارتباطات
 مخلوقة بالاسباب لكن كرايطا للشقوق المتصورة على تقدير كون تلك لا ارتباطات مخلوقة بالاسباب
 قوله او يفسر في الممكن كذا اقول لا يفسر في اذ لا توجد امتياز لا ارتباطات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
 تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعض لا ارتباطات متضمنة جزئيات الوجوبية وجزئيات الممكنات كما ان تحقق
 الوجود في تحقق طرفها كالمتميز برفع الامتياز طرفها وتغير اعيان الممكنات ليس معنى اذ اعني ذاتها في ذاتها
 بل اذ لا شيء عليها من شئ للامتياز كما قد فرقت امتياز لا ارتباطات على ذاتها غير متضمنة على امتيازها اذ لا توجد
 شئ على المعنى الا تترعى الا لا توجد على منشأ اتم ضرورة انه لا يتحقق الا يتحقق منشأ اتم ضرورة فوضع لزم الدور
 المناظر للمتميز فافهم دورا وانظر الى ظاهر كلام الحاشي عدم لزم الدور قال الشايع في الحاشية وليس مع الاجمال
 هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال جهنا ما يقال في الحمد دورا وما يقال في غير ذلك يلزم ان يكون العلوات
 منكشفة وتميزة على التمييز فيلزم التفصيل فيحصل على العلوات ككشفة تفصيلا ومما يكتل احدها من الاخر وانما
 الاجمال معنى كون مبادي الاكتشاف احوالها احوالها في الحاشية من غناء الخ هذا ما هو من كلام جهنا في
 التفصيل حيث قال ان حقيقة تعاقب حقيقة بسيطة يصعبها تفصيل المعطيات كحان المعقول البسيط عندنا على المعقول البسيط
 ولكن المعقول البسيط عندنا مجرد عقولنا بهناك فخرجوه عنه كما يعنى المعقول البسيط هو انه كما يمكن بينك وبين
 مناظرة فاذا كل كلام كشيء خطيرا كحاج اجلة ثم تفصله شيئا بعد شي الى ان يلا رتبة كاعدا على عندنا شئ تجريده
 وعرض على شئ المعقول في حكمة الاشارة حيث قال اما ضرورة ان الشئ في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة
 بها وبين الشئ كرت فوجد الانسان نفسه علما لا ينفع فان ما سجد الانسان بنفسه عند عرض المسائل علم بالقوة مجرد
 نفسه ملكة قوة على الجواب لهذه السائل المذكورة هذه بالقوة اقربا كانت قبل السؤال ان السائل مراد ان لا يكون
 عالما بكل احد على خصوص العلم كمن عنده صورة كل واحد ووجه الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان
 هذا العلم بالقوة الذي يجرد نفسه لا يقتدر على جواب السائل الكيفية له علم واحد الفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
 قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى تجسم والذي حصل بالفعل ان له ملكة الجواب الحق ان هذا لا يظهر
 وكذا لا يظهر لان المذكورة في كلامهم ليس متباينة ما تعلم الوجب سبحانه بل العقول البشرية كما كانت متباينة
 عن جليل هذا النوع من الاجمال الذي هو مقتضى عن التمييز او التركيب متعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله في الحاشية فلا يراد بالمراد بقوله وعلمها كل بعد ذاته وكذا بقوله كثيرة بكونه بعد ذاته هو العلم لا العلم
الذي هو العلم بالحققة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد كل لمية الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحق وهو
واكتساب الحق بوعنه لا انه يمتنع حقيقة والحق ببقوله فهو كل في حد ذاته انه مبدأ لكل خلافا لما ان تركيبة توافقه
تعالى المدح علوا كبيرا

احتاج الى تقرير الاحمال الذي يكون فوق الاحمال الذي في المحمد والمحمد في علمه شيء مع عدم امتياز
جميع ما عداه فادور في نظيراته المفضلة لتخييل في الجملة للملا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد بالعلم انما كان قول الفاعل الى وعلمه بكل بعد ذاته مباحا للزوم الاجل وتولية تدر لكل بالنية
فهو كل في حد ذاته مباحا لا اتحاد الواجب بالمكنات تركيبا للوجوب بحد منها محل الاشاع كلامه على العلم الاجمال
بالتفصيل حتى ينفذ التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بكل بعد ذاته كثيرة بكونه بعد ذاته هو العلم لا العلم
لا العلم الاجمال والاحمال ان علمه على بعد ذاته التي هي العلم الاجمال وكثرة علمه على كثره بكونه بعد ذاته اما قوله وتولية
بالنية ذات فالمراد منها ان المكنات كلها متساوية الاقدام في كونها محلات للوجوب بحد منها مباحا فخر عنه شأنه
واما قوله فهو كل فتدبر فالمراد منه بعد العلم خلافا لما ان تركيبة توافقه من سجد او المراد بحد علمه على العلم
ذاته تعالى منشأ للاكتشاف فالعلم بكل منطوقه على نفسه فبا اعتبار ان اية مبدأ الاكتشاف الكل كاي كل من المراد
والحاشي ويرد عليه ودواعيه ان توجيه للفرق لا يرضى فبالمراد بالعلم الاجمال ان علمه سبحانه بالاسماء بارشاد
في ذاته تعالى وانما ينبغي ان علمه بحد منها بالمكنات نفس ذات تعالى فلا يصح هذا التوجيه على نية كذا قال البعض المتعقبن
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور ذاتها لا يحد فادور بكونه في ذاته كذا فلو كان هذا التوجيه
تأخر الكلام والاحمال العلم لكونه منصفة بعد ذاته البنية لان المنصفة الانصافية تكون بعد الموصوف والكثرة
في تلك الصور كثره بكونه في ذاته فهو كل في حد ذاته يعني ان نسبة كل الى نسبة واحدة وهي نسبة
العلوية فلا يوجب كثره في الذات فانها ليست معلومة من جهة الكثرة بل من جهة واحدة من جهة
وان اخذت على جهة فيهما ترتب عليه وحدود الصور بينهما بواسطة البعض الا صواب في تقرير كلامه ما قال الاستاذ اجلنا
مرظقه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكنات بارشاد مباحا في علمه على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بكل بعد ذاته لكونه منصفة لا محالة اية ابعاد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشهد في المثال
ان علمه تعالى لو كان منصفة لزم ان يكون علمه بذاته اليت بعد ذاته قال علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بذاته
يعني ان علمه بذاته ليس منصفة بل منصفة لكونه على علمه اية علمه بالمكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكرار في
ذاته ولما كان لمحة من ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذات غير تامة ولا كاملة

قوله وقام القول فيلزم انجي العلم بالفعل للموجب بالمتنفي تنفيضا والقول لا بما فيه انك عالم بنفسه وغيره ام لا وعلى الاول
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به بمدة في ذاتها وهي صور المكانات بخلافها

بل تكون منتزعة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو غلط باطل فبعد بقوله فهو الكلي في حد ذاته
ان تعالى تامر كامل في ذاته لا ينظر في تمامه كما في الشئ آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحققة لتامرها انضمام
افضل الى تجسيم فان كثرة العلم بعد ذاته غير متميزة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض من الكلام لا شريف بعضهم وجوا كلامه بتجديات خرسا فتها وعدم انطباقها على مذهبه تركنا ما
قوله ام لا اعلم ان بعض جملة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس لعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستعد
ضاهية عين العالم والعلوم لا يقل الاضا فتبين الشئ ونفسه هو سبحانه غير عالم بنفسه ما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الواجب سبحانه ما لا بغيره وبذلك الامي خيف جدا سخافة غفلة عن البيان ان علم تنفي الشئ عبارة عن حضور شئ
بالعلم عنه موجه بالفعل حضور الشئ عند نفسه اكان مجرد انشور وليس له لا عدم غيره شئ غفلة عن العلم بالبيان فضلا
فهو له وعلى الثاني اما صفة اخذ بذاته سبب الشئ وغيره من توابع المشاهدة فتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
والعلم سبحانه بالاشياء الحاجة عن انه لا يبعو عقلية قامة به تعالى قال الشيخ في تهذيب السباع من الاشارات الصورية
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة اسماك السمك وقبحوزان سيق الصورة او
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ان نقل شكلها ثم جعله موجودا في كيان ما يعقله وجب الوجود من الكلي
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه راد ان يبين ان الاول موجب لذاته لا يكون من المبادي العلية على
سبب ان سائر المتعلق بمقتضى المعقولات التي ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صور كالتقليل لاسان
علما غير ما سبقه احد الى ذلك لا سبحانه ما يعقل به ذلك يعني علمه تعالى وان ما يكون معلولا للاعيان الخارجية
والناس شيئا بهذه صورة ويميل لفعاليها ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا يمنع لفعاليها عن غيره وعلم انه قد اورد
الشيخ على نفسه بان اذا كان علولا لصور اقضية متفردة في ذاته فيلزم ان لا يكون اثرات الواجب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شكلة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لا يقل ذاته بل كان في ذاته لكثرة ان نقل الكثرة بسبب
تعلقه بذاته براهنة متعلقة للكثرة لا زعم معلول له ونسور الكثرة التي هي معلولة معلولة ولو انما المترتبة ترتيب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاتها تانز المعلول ذاته غير متفردة بها ولا بغيره بل هي واحدة وتكثر المعلولا
والمعلولان لما في وحدة علتهما المترتبة ليا اسواء كانت تلك المعلول متفردة في ذات المعلول او
ببانية لها فان تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواح التامر بذاته المتقدمة عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره وبما تجتهد الواجب سبحانه واحد وحده لا تنزول بكثرة الصغر لمعلولة المتفردة

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة بها ما ينطبق حضور المكنات عنده تعالى في بوجه كل واحد
 بخصا عن اعتبار تلك المتعلقة بذلك متلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان خالفا مع ما يصدق
 بشارة غير ك هذه الحال فما تلك الحال المتعلق مع ما يصدق عنه لذاته من غير داخلية غير فدية لا تظن أن كونك محلا
 لتلك الصورة في تعقلك يا ما فاك تعقل فذلك مع انك لمست بمحل لما بل ما كان كونك محلا لتلك الصورة شيئا
 حصول تلك الصورة كالذي هو شرط في تعقلك يا ما فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك لتصل
 من غير حصول فيك معلوم أن الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لفاعله فاذن المعلوم لا يقد
 للفاعل الفاعل لذاته حادثة من غير أن يحل فيه فهو عاقل يا ما من غير أن يكون حالة فيه إذا تقدم هذا فنقول قد
 ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاتة وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المتعبرين على ما حكمت ان
 عقله لذاته علة لعقله للمعلوم الاول فاذا حكمت بكون العليتين بمعنى ذاتة وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود ومن غير تغاير
 فاحكم بكون المعلومين المتغيرين المعنويين الاول يعقل الاول شيئا واحدا في الوجود ومن غير تغاير يقتضي كون احدهما
 سائيا للاول والثاني متغايروا في الحكم بكون التغاير في العليتين اعتباريا محض فاحكم بكونه في المعلومين لك
 فاحكم بكون الاول نفس يعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة متنافسة تحل في ذات الاول تعالى غير ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات حصول صورة فيها وهي تعقل الاول لوجوب لا وجود الاول
 معلول الاول لوجوب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والوجوب الاول
 يعقل تلك الجواهر تلك الصور لا صور غير ما بل عيان تلك الجواهر والصور ذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يفر
 عن علمه تعالى ذرة الى السموات الارض من غير لزوم محال من الجاهلات المذكورة هذا الكلام انما هو قد استصوب
 هذا الكلام في الجاهلات لم يدر ان مع ما في يلزم عليه ان لا يكون المعنوي الاول صادرا بالغايات والارادة فاما
 يلزم الاشكال بالغير والغير يلزم عدمه على سبيل ما بالجزئيات المادية لا تستلزم ارتدادا في المعنوي الاول عند فهم
 قوله او واحدة بسيطة في هذا معيب العقل باللاتينية قد مر انما فهم هذا الى ان علمه سبحانه خفة بسيطة قائمة
 بذاته تعالى ذات اضافية الى المعدادات واورده عليهم او لا ان المكنات كانت حادثة خرق في رتبة العلم
 فيلزم الاضافة الى الاشياء المعرف المعلوم المحض بذاته المعقول وجيب بان العلم وان كان قد لا يتعلق
 حوادث فلم يكن في الاول تعلق بذوات المكنات فية انما لفي تعلق العلم بالمكنات في الاول فيلزم ان الجاهلات
 وتماثل العلم مع تلك الحقائق فغير الاله لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فيه فذات غنية عن العلم في المعدادات المعنوية
 بتميزه اهلا وعلما وبق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدادات المحضة واما ان على هذا المصاعف علم في الاشكال في الجاهلات
 قوله فاما نفس صورة اقوال في كبر المذهب في هذا المقام وقع تقليد كما للفرقة النجوى والافلا على من اولى سلك الكلام

او بعضه بصور المجردة العصرية القائمة بنفسها قبل وجودها اي نفس من الاشياء حضور اشراقها
 او بغيره من الكمالات المعدلات بثبوتها خارج

في العلم المعنى المتقدم على الابدان وخصوص الكمالات عند تعالي بوجودها الا ان يكون لها بعد وجودها ثبوتها على ان الظاهر بدأ
 قولها او بحضور الصور المجردة التي هذا المذهب يعرض الى اخلاط الكسبي المشهورة ان الصور القائمة بنفسها الماتية
 المجردة ولا يخفى سخافة وقال بعضهم لا يصح ترك الاشياء بغير حضورها عند تعالي تلك الاشياء بغير حضورها على الاشياء
 عند ثبوتها بما تجرته لعدم ثبوتها بالاعتقاد بانها باقية عند عدم قيامها بذاته تعالي وفيه انه لو كان لها وجودا بصور
 لم يكنه القول بالعلم المعنى المتقدم على الابدان بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الابدان وتعرض هذا المذهب لوجه
 الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه باودة وعملية
 واحاطت بعض المتقين قدس سره بان صفات الباري تعالي مرتبة ذاتية وهي مخلوقة بالاجابات كالاتحاد
 فان قلت ان اجزائه كون الباري سبحانه فاعلامها موجب بالقبلة الى بعض المعلومات فليكن موجبا بالقبلة الى العالم
 كله لان الابدان لم يبق نقصا فقلت ان الابدان خلق العالم نقص فان البصيرة المحيية القوية تدل على ان انشاء
 مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظره جهل بشيء وارادة قال
 والسرفه ان الباري سبحانه كامل نفسه من جملة الكمالات العلم فنقص تحيل وتحويل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص
 مقدور المكنى الكمالات البصر مقدور فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدور فاقتد بان ان علم الله ليس باقيا عليها
 بل عليها مطلقا فيلزم ان هذه الصور كمالات فلا بد ان يكون معلومة كلها فاما ان يكون عليها بصور اخرى
 فيلزم ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاتية في العلم العالم من غير حاجة الى الصور
 اخترعهم هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرضه التماس ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب جازي في مرتبة
 ذاته الحق عاريا عن الكمالات العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وج لا يسقط ما ذكره قدس سره ثم انه يدعي قوله والسرفه ان
 يكون النقص تحيلا ان نفس تحويل عقل لذاته فذلك مسلم لكن اللازم من ان يكون الكمالات واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون
 مخلوقة بالاجابات بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال وجوبه الى ان علم تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وجودا
 ذاتية وان اراد ان النقص تحيلا بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكننا بالذات
 يكون مستحيلا بالغير اذا تحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
 فان الواجب بالغير والتعيين بالغير واخلاق تحت قدرته العامة كذا افاد الاشارة والعلامة بظلاله في انه لا يلزم
 ان يكون الجزئي الخاص بالوجود كذا غير وجهه الى ربي فيلزم كنهه اشخصه في الوجود وجهه في الوجود كذا في الوجود
 احد مسطوح الحق انما يجب علم اشخصه في وجهه بعيد عن وجهه وجوه مصادرة له ان كانت مصادرة له في الوجود

أو شجرة عليا لا تتحقق وهي كالسراب باتحاده معقول مع العقل
وهذه عشرة مذاهب كل في بطلانها حق في أبيها بطات

لما كان الاشتراك الخارجي معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي اشخاص خالصة في اذنا بنا ولم يزل يلح بعد على مستماع
الكشاف والمبارين بالمبارين بطلاناً وسيجيئ لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله فانتظره الثالث انه يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفه العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاته تعالى
فزيادة بنفسه في مبدأ الكشاكاش ان الاشياء عندنا قال بوجوده في الصور لئلا يلزم تغيرها بالبين شي وفيه ما يسهل
قوله او شجرة عليا التي فساد هذا المذهب بطلاناً غير خفي على مرسل ادنى مسكة اما اول الاطلاق الثبوت من دون الوجوه معقول
واما ثانياً فلان الثبوت العلمي لا يتحقق في الخارج والذات الفاعلة معنى اما ثالثاً فلان القياس على السراب قياس
مع الفارق اذ الصورة السرابية موجودة في نفس المشترك لتعمل التخييلة وبهنا لا يجوز للمكانات جهلا واما الرابع فلان
يصدق القضيصة الموجبة وهي لنا إمكانات معلومة من وجود الموضوع صلوات الله عز وجل صدقها من وجود الموضوع صلوات
كونه مخالف للاجماع مصداقاً للبابية العقلية الغير المأذونة من بطلانها فانه غير المقابلة لغيره لثبوتها في موضوع العقل
قوله او باتحاده معقول مع العقل الخ فانه من غير فور من اتباعه قال الشيخ في نهجها سبع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بفرويس عمل في العقل والمعقول كتابا في علم الاشياء وهو حشفت كلمة ولم يعلمون من انفسهم انهم
لا يعلمونه ولا فور في نفسهم قد اقصاه من اجل انه جل من اقصى من ذلك المناقطة ما هو قاطع الاول ثم اطلق في قوله
بما يحصل ان صيرورة الشيء شياً واتحاده معقول شعري لان الاشياء بين التحددين اياكل منها معدوم فلا اتحاد اذ معدوم لا
يبحث فلا يحكم عليه حكم اكن منها يوجد فلا اتحاد اذ الوجود معنى مصدق يختلف باختلاف المضام الفيلسوفين جوهريين
يوجد واحد صلوات واحد ما يوجد والاخر معدوم فالما ان يكون المعدوم هو الشيء الصير ليا ولا معنى للاتحاد او يكون المعدوم
هو الشيء الاول اعني الصائر فقد اقصاه من صائر ما كان شي ما اذا بعد عدوله ولم يكن فلم يكن تخالفاً للثاني لغيره اما في الجمل
الاتحاد صلوات على التقادير كلها وغيره من انهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضها كصيرورة الهواء
ماء بالكثرة فكيف يصح نعم القبول بطلان صيرورة شيء او الجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضها ليس
ان عنصر معيناً يصير عنصر آخر فالهوا انفسه لا يصير ماء ولا ايجري الكلام بان ان كان بعد الصيرورة هو اقل من
وان كان ماء فليس هو اقل من ماء ان هو يولي العناصر متعلق الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية
فكفون الجسم المائي فان قلت فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر المتبرجة قلت العنصر
اذا تبرجت تفيض عليها صورة تركيبية فكلون صيرورة العناصر بعد اتحادها كالبين من الاتحاد في
قال شيخنا في التمهيدات انهم علم انه قول الشيخ في التمهيدات الاشياء الما ان يكون وجودها ما به ثلث تفسيرات

الاول ان لا يدعى الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائم بالمادة الموضوع او يكون وجودها قائم بالمادة
والموضوع فالمعارف لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذاتها وبكالمفسر لما كان
وجودها غير قائم بمادة موضوع ادركت ذاتها وهذا بنا على ما زعم المشايخ ان نشاط الادراك ما هو التجرد
عن المادة الموضوع والالات المحسنة لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تترك ذاتها قال الشيخ
حكيم الاشراق لو كان في كون الشيء شاعرا بنفسه مجردة عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي انبجعت لها غيرة
او ليست هي حياة لغير بل بلية لها هي مجردة عن هيولى اخرى الا الهيولى للهيولى ولا تنبجع نفعها ان عن
بالغية بعد ما عرف نفسها وان عني بغير الغيبة الشعور على جميع الشعور في المعارف الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجرد
وكنية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشايخ كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن اية مواد او اركان
نفسها كما قالوا خصوصها انما يخص باليات فبالبالات منتهى المادة فالمادة ما الذي منها وادعت فوا
بان الهيولى ليس لها تخص باليات التي هو باصورها وصورها فحصلت فيها ادراكها وليس الهيولى في نفسها
الاشياء انما ظاهرا وجوهها عند قطع النظر عن المقادير وجميع البالات كما زعموا لا شيء في حد نفسه لئلا يطمع بالهيولى
سيما ان جوبهتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ادركت ذاتها عند التجرد عن المحاول في الاجزاء ولم ادركت
الصورة التي فيها واجاب عن مصدر الشرائع في جوبهتها على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه ان
وان كانت قائمة بذاتها لكنها خاض القوة وجوبهتها جوبهتها الاستعداد في جوبهتها متحصلة بالصورة
في حد نفسها جوبهتها فلا يشع بذاتها وايقن الهيولى البعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تملك
حسب تكثر الصور في الواقع ليست متحصلة الوجود في الواقع اما الصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء قائما
لذاته بتجرد الوجود والتجرد المفهوم والافضل مفهوم كالحجسية والقرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهوم من حيث هي كان
مجردا عن الغير فضلا عن الهيولى اذا الماهية من حيث هي ليست لا هي ولو كانت بهذا المعنى متساوية
لكانت لما هيات كلها حاكمة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تتجاسر كثره البصر ولو كانت البصور
متساوية الوجود عن الهيولى ككثرة الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكر وجهه وكذا بساطتها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجبرية وساطة العاقلة جوبهتها بساطة الوجود لا بساطة مفهوم مفهوم شبيه بساطة من كل مفهوم
وليس عاقلة لذاتها معنى بساطة الهيولى انما اذا وصلت بنفسها مع قطع النظر عن جوبهتها التي تحصلت بتقدمتها
في الواقع كان عالمها في اعتبار نفسها السها جوبهتها فقط اى جوبهتها اى شيء كانت البصور بصورها جوبهتها غلبة
في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف وجودها ووحدة شبيه بوجودها والكتليات الجنسية ووحدة
لان وجودها ووحدة مجردة عن البصور كوجود الجنس ووحدة عند اخذ مجموع الفصول القسمة له بهذا الكلام *

ان كان في جوبهتها
عدم الغيبة
فلا يطمع بالهيولى
انما هو سلب الموضوع
كما اعترفوا فلم ادركت
ذاتها عند التجرد عن
المحاول في الاجزاء ولم
ادركت الصورة التي فيها
واجاب عن مصدر الشرائع
في جوبهتها على ذلك
الكتاب بان الهيولى
عندهم كما دل عليه ان
وان كانت قائمة بذاتها
لكنها خاض القوة وجوبهتها
جوبهتها الاستعداد في
جوبهتها متحصلة بالصورة
في حد نفسها جوبهتها
فلا يشع بذاتها وايقن
الهيولى البعد الاشياء
عن البساطة والتجرد
لانها تملك حسب تكثر
الصور في الواقع ليست
متحصلة الوجود في الواقع
اما الصور والتجرد الذي
يعتبر في كون الشيء
قائما لذاته بتجرد الوجود
والتجرد المفهوم والافضل
مفهوم كالحجسية والقرسية
وغيرهما اذا اعتبر مفهوم
من حيث هي كان مجردا
عن الغير فضلا عن الهيولى
اذا الماهية من حيث هي
ليست لا هي ولو كانت
بهذا المعنى متساوية
لكانت لما هيات كلها
حاكمة لذاتها ووحدة
الهيولى كوجودها
ضعيفة لانها تتجاسر
كثره البصر ولو كانت
البصور متساوية الوجود
عن الهيولى ككثرة
الكتابة والسواد عن
وجود الانسان لكان
لما ذكر وجهه وكذا
بساطتها عبارة عن
بساطة معنى جنسي
كالجبرية وساطة
العاقلة جوبهتها
بساطة الوجود لا
بساطة مفهوم مفهوم
شبيه بساطة من كل
مفهوم وليس عاقلة
لذاتها معنى بساطة
الهيولى انما اذا
وصلت بنفسها مع
قطع النظر عن جوبهتها
التي تحصلت بتقدمتها
في الواقع كان
عالمها في اعتبار
نفسها السها جوبهتها
فقط اى جوبهتها اى
شيء كانت البصور
بصورها جوبهتها
غلبة في وجوداتها
المتعددة فوجودها
في غاية الضعف
وجودها ووحدة
شبيه بوجودها
والكتليات الجنسية
ووحدة لان وجودها
ووحدة مجردة عن
البصور كوجود
الجنس ووحدة عند
اخذ مجموع
الفصول القسمة
له بهذا الكلام *

قوله فذلك تدركه الخ المشار اليه من مجموع كون العقول العالیه غافقات كون وجوداتهما لا فان ابتداء الحكم على المشتق يدل على اخذها من غير انخذلة كما تقر في مجموع

واقول هذا الكلام من كتب شتلا على المقدسات لا تنافي بينه وبين ما طالعنا في رفع ابراهيم صاحب الطلغانات
 ان يقال ان البيوتى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها بالقوة وجوهرتها جوهرة الاعتقاد فكما صرح الشيخ
 وجوهية بذاتها محصلة بالصومنى في هذا جوهرا علمانى فلا تشعير بذاتها فضلا عن غير ما الثاني ان المراد ان
 ما وجودها استكمال لنفسها او وجودها استكمال غير ما العقل المفارقة لنفسها لان وجودها لا يمكن في ذاتها
 بتحصيل العلوم المشبهة بالبدن الا على جل مجده اذ كانت ذاتها والالات الجسدية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
 ذاتها لا استكمال لنفسها بل استكمال غير ما هو نفس لانها كما يجوز بين النجوم لها لم تدرك ذاتها واور وعلمية
 حصر الاشياء في ذواتها كجاء فيهم من العبادة ثم وجب بيان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى غير من الجبر
 لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقل المفارقة لنفسه عالته ولا يدل على كون علومها محصورة في حصره كمالا فيشار
 في الحاشية ما قال الشيخ اول الاشارة الثالثة ان بعض المحققين قد سرح ان انما من الاشياء ما وجودها حاضرة عند
 ومنها ما وجودها ليست حاضرة عند نفسها والاعراض الممتدة من القبيليات الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
 في ذاتها فلا حضور شيء عند الماص حوان لا استقلال له لا يحضر عنده شيء والمتمددات كل خبر منها غائب عن الجبر الآخر
 فلا حضور لها عند نفسها أصلا والمفارقة النفس للقول كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم اذ كانت نفسها
 لان الادراك حضور للمعلوم عند الجبر وهذا بنا على ما قالوا ان يصلح الادراك للجبر بحضوره كمالا في الاشياء
 والالات الجسدية لما لم يكن وجودها حاضرة عند نفسها بل عند غير ما يكونها اعراضا ممتدة بامتداد العمل لم تكن شارة
 لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان اتصالات المتمددات حدتها الاتصالية عين القوة الانفصالية وكل
 متصل بالفضل فهو متصل بالقوة اذ كل خبر منه منفصل عن الجبر والاخر لا حاله ومجرب وكل خبر غير خاص فجميعا لوجود
 والحضور لذاته في ذاتها ان تغيب عن ذاتها اتصالا عين مستندة لانفصال ليس من التوصل الوجودى قد يمكن ان
 يجمع اجزاءه ولا البقاء ما مثل اوله آخره فظاهره ينفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله ينفوت عن آخره آخره
 بعد اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض من بعض فظاهره لا انفصال عن الكل اذ كانت
 غائبة عن ذاتها فكيف يكون غير حضوره فلا يكون حركه كالذات وهذا يظهر سخا في قول ان الجسم الطبعي جوهري
 موجود لذاته فيلزم ان يكون محقول لذاته اقله لذاته وبنا على هذا تفسيره بل كلام الشيخ على كون العلم بذاته باطنية
 قوله المشار اليه اقول لا ينبغي على المتقن ان انما يستلج الى جعل المثار اليه بقوله فلذلك انما
 مجموع المتجرد وكون وجودها لو كان محنى قوله وجودها لما قايما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالكل المستغنى

والا انه وجودها لما يعني عدم قيامها بالمادة والموضوع او يعني استحالة ان نفسها اذ يعني حصولها عند نفسها كما كان كذلك
 مثالا على ذلك التقدير الى جعل الاشياء الى مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
 قيام شئ بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجزؤه بذاته واحترزه بالقيده الاول على الاعراض مطلقا بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت قفوفة بالمادة او بغيره كشيء او عما يتجزؤ بعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره الميت بذكره وهذا ظهر سخافة وجه من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه التجرد والاتفاق
 ومناط ليس بالضرورة شئ عند شئ كما في كون كانت الجواهر المادية كلها والاعراض ليس بها بحيث يحضر عند الاشياء كما
 مدركه فلا يصح التفرع على مجموع الامر من لو سلم فلزم كون البعد المجرد الذي هو سبب شراقيون الى جهة الخارج بنفسه
 كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجمانية واليقول المجردة مدركا لوجود الامر من فيه عند جميعه ان لم يقين احد ذلك
 كون مناط الادراك حضور شئ عند شئ مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في ذلك الشئ استقلاله وجردا عن المادة ونحوها
 لما عرفت ان الماديات المتمتدات كل جزير منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
 حضور شئ عند حصوله بالجملة للمادة متصور حضور شئ عند شئ على تقدير كون الشئ ماديا غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الشئ
 حاضرا عند الجواهر المادية والاعراض سلا على ان يقول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه التجرد على كل
 الاتفاق وجعل مناط حضور شئ عند شئ مع ان حضور شئ عند شئ لا يمكن الا اذا كان في ذلك الشئ مجردا عن المادة ونحوها
 وقاما بنفسه جميعا او اما قوله ولو سلم فلزم انه في غاية السخافة اذ بعد المجرد على تقدير وجوده لا يرتب منه وقد عرفت
 ان المتمتدات كل جزير منها غائب عن الآخر والآخر فلو لم يكن مجردا عن المادة ونحوها لما الذي جعلوه منسلا للمادراك
 انها مجردة عن المادة ونحوها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا لوجود الامر لانه ليس مجردا عن غواشي المادة وقد اجاب بعض الناس
 كلامهم شئ عن هذا الادراك بان الكلام في هذا المقام على طابق الشائين السابقين لوجود البعد المجرد وشئ في المقام
 فمادة المتحقق ليست متحققة عند الشائين وتوقف عليه البعض الاخر من نظائر كلامه بان مناط الادراك عند الاشياء
 انها مجردة والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المنهيين على طريق اشائية فخطا
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن سبب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون شئ نور الذات لا تجزؤه
 عن المادة ولو فهموا وقد نص الشيخ المقتول في حكمه الاشراق بان ادراك شئ نفسه مظهره لذاته وكونه نورا لذاته
 لا تجزؤه عن المادة وعلمهم على زعمهم ان من كون التجرد مناط الادراك بوجوه نهما قد نقلناه في الدرر السابق
 فقد ظهر ان المراد من اشياء في القسمين على كلا المنهيين بل مرادهم فيها على طريق اشائية فقط ولما افتر
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام اخر في غاية الصعوبة والاشكال بل هو من غيرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات الجسم
 غير مجردة بل علموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب اللطام وتهرب عن المنظر وقد صرح

مقرر عليه قوله ونفس الجرد التجرد لها تارة عن المادة ايضا مقبّر في مضمونها فان لم يكن عليه السلام

بذلك الشئ في مواضع عديدة من كتب تبيين كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجرد الاخر صارت نفوسها
مركبة لانفسها فقد جلت قولهم ان لا ادراك ليس الامر شيان الجبر والجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرب طلب
قطعا فان البهايم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات الجبر ليست مجردة انما المدرك ذواتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة فهي لا تتصل بذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلما كون محقولا والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يتخلو ما ان يكون ذواتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات الجبر مركبة لا كليات
والكانت غير مجردة فلما كون مركبة اهلا ولا ابطال قوله من مظاهر الادراك انما هو التجرد عن المادة ونحوها بالجملة اشكال غيرا كما لا يخفى
قوله التجرد وفاته الخ يستدل على كون النفس جبر الجبر والاعتراض بالمواد بانها تتصل بالكليات المجردة عن المادة ونحوها
فلابد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة واللام تكن الصور الحالية فيها مجردة
واختصر على بوجه منهما انما لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم مجزأ ان يكون العلم بالمشاتات كاشا
على النفس من ان ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر يخطها النفس من هناك كما يدرك ما نقش من الجزيئات
في الآلات بل مجزأ ان يكون العلم مجردا لا كاشا من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اهلا ومنها ان الكل من كان
مجزأ عن العوارض المادية لكن مجزأ ان يكون صورة الحالية في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما تلك الصورة كما ان نقش النفس على الجدار مطابق مع عدمه وانما العلم
لهيئة قال الشيخ المحقق قد يرتسم في حوش التجربة هذا ان لا يراد ان ينفك ثبات الوجود الذي يبنى على النحو الذي يثبت
وختصر على العلامة القوي شي بان الوجود الذي ليس بارتسام الصورة في الذهن قياما بما به فلا يتم الاستدلال بتوفر
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوي مخطوفا واتضح ان بغير الايرادين لا يجان الى طائل الا بال
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة مضفة او قد ثبت في محله وتحقق البقاء فيه حسب صورة المعلوم
في العالم وايضا قل بان لا كاشا يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس ملاحظ تلك الصور من هناك للبعد شي
فانك قد عرفت ان الماديات تنسب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اهلا فضلا عن ان يحضر عند جبر
او ما يرتسم في مجردة الاحتمال لا يصلح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة ونحوها واما الثاني فلان لو لم يكن الصور
المرتسم في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالموضع المعين المقدر المحدود والشكل المعين فلا يكون الكل
منها لان النفس تركها بما هي كالمسح ان الواقع خلافا على ان من الكليات هي فرضية ليس لها افراد مجردة فلما هي
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اهلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الحساج

قوله والآلات الجبروتية الخمس كانت بالهيئة اوطاخر وجودها لانه وانما بل الغير كما لعين في الماد بها هي
هي القوة الباطنة في القوة في تجويع لتبقى العصبية المتأتمنين من مقدم الدماغ المتباعتين الى العينية لا الجسم
المختص قولك فلهذا لا يخفى ولعدم كونها مخارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكفاية اصحابها قوله لم يتج
لا انما ادرك في اتي على تقديره وان الاثر مني في الكون حودي في بالوساطة فاذا كان حودي في بالاسالة
تتفق اقوى منشأ الانكشاف +

فلا يمكن ان يكون صورة تلك الكليات المعقولة للنفس وفيه بوضع خاص مقدار تقديره على معين غير ما من العوارض
المادية واللا يمكن مطابقة الشخص في افراده كما يكون ذلك الشخص قرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية لمقرو
بتلك الصورة فلا يكون مطابقا لسائر افرادها فلا يكون تلك الصورة الكليات صورة النفس نقوشة على الجدار لا يكون مطابقا
لكل فرد من افراد المادية الفرفرية بخلاف الصورة الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها وتلك الصورة المنفردة
على الجدار لانه تلك الصورة بالصورة الكبيرة يمنع مطابقة الصورة لما للصورة اذا لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما للصورة وان كانت الصورة وما للصورة في المنظر الكبير ومنها كلام طويل ليس مشبه بها
قوله الماد بها انه اعلم ان بعضهم توجب ان معنى قول الشيخ والآلات الجبروتية وجوبا لانه وانما كما لعين مثلها بل الغير
وهي القوة الباطنة ان تلك الغير هي القوة الباطنة واور وعليه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين معنى الجسم المختص
قائمة بالباطنة وبذاطها بل يطلق في بعضهم قولك كما لعين في الآلات بمعنى هي في الآلات
الجبروتية القوة الباطنة مثلا ولما كان هذا التحفظ بعيدا عن العرضة لمشي جعل قولك كما لعين في الآلات حكما ان ليس الماد بها
الجسم المختص لانه ليس في الحقيقة بل الماد بها القوة الباطنة محاذوا لاطلاقه بينا ظاهره وقوله في القوة الباطنة ليعتبر كما لعين
واصله ان ليس الماد بها في هذا القول الجسم المختص فانه لا دخل في الادراك لانه ليس كذلك والآلة لا دلالة بل الماد بها القوة الباطنة
وبعضهم حملوا قولك كما لعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجبروتية وغيره من الاعراض ليس لها وجود لذاتها ووجودها عند
انفسها في وجود تلك الآلات محالها وجودها في الغير وهي النفس هي في الآلات الجبروتية القوة الباطنة مثلا ولا يخفى في غير الخط والتكليف
قوله وكفاية اصحابها وهذا ما عرفت ان قيام الشيء بنفسه معنى عدم قيامه بالحل المستثنى فقط وكذا تجزؤه
عن الماد ونحوها لو كان يعمل عامل الكيفية في كون الشيء مدرجا بل لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن الماد ونحوها ما كان
قوله لانه انما ادركه كانه محصلا ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها وسطة في حضور ذي الصورة
عند الذكر فاذا كان الشيء حاضر عند المذكر نفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة وتزني ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى الحصول بوجه عند المذكر لا على ان العلم بنفسه ذلك الشيء
واعلم ان قد يستدل على كون العلم في العلم المختص من العلوم لوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في تعليلات بعيد الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول والثنائي بعيد عن تناقض قولنا حاصله ان العلم الظاهر ان حاصل العلم الظاهر
كما ياردى لصدور العلم الى العجز عن تخصيصه بالثنائي بعيد يستغنى عنه حصوله لتعلق الشيء بالاولى كما هو وجوده
لذا لا يجرده حضوره عندنا بالابدية كوجوده فينا وحضوره عندنا فانه بواسطه وجوده له صورة التحدية معلنا او يدور بها
كحضوره له صورة العلمية عندنا وعندنا تعالى المجرى والكان جوارها لانها جوارها عندنا بالابدية غير بان يكون لها
واورد كما لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشايع بهذه العبارة ان اذا درست ذاتي وكان ادراكك لذاتي من اثر يحصل في كيفية ادراكك في ذلك
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبلي كذا في فكنت اعرف من كذا لا لعلامة من العلامات بل لثبات ذاتي وان احضرت اثرا
من في ذاتي ذاتي لا ذاتي ثم احكم بان كذا لا اثر هو في ذاتي احتاج ان اجمع بين كذا لا اثر وبين ذاتي فاحكم بقول
بلا اثر هو اثر ذاتي يكون تدرج ادراكك لذاتي لا من كذا لا اثر فان قيل نعم بل اثر آخر كان حكمه حكم بلا اثر فاستمر الى ان انما
بالضرورة ويكون ادراكك لذاتي لا لا اثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان على ولا وجود آخر لذاتي واذا درست شيئا
اثر منه سبب لوجه اثر منه في غلو وجوده في كان ادراكك لذاتي من اثر جاري من اثر جاري وليس الا بالوجود ثم
وجوده في الاعيان على لا يعنى فادراكك لذاتي من في ذاتي ثم مما لم يتبع ادراكك من اثر وانا ادرست ذاتي انما
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثل لذاته في ذاته
فان علمك ان كان بمثل شال الانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه وجود المدرك بهو الشال فيلزم ان يكون ادراكك لذاته
بعينه وادراكك هو لا ادراك هو في ذاته يكون ادراكك هو انما بعينه وادراكك غير باو هو محال لخلو الخواجا في ذات
البيان بالذات كانه من ثم قال لا يعنى ان كان شال ان لم يعلم شال نفسه فلم يعلم نفسه وان علمه من شال نفسه فقد علم
نفسه لا بالاشال قول هذه الدلائل مع ما فيها من الالتماع انما لا التماس على ان علم النفس من انما ليس بمحصل
صورتها فيها ولا تامل على ان علم النفس من انما ليس باو زاد عليها فافهم وانظر كلاما سيدي عليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لا يصح لوجه اني عند العالم لما كان كذا في انكشاف الاشياء حضوره في عينه فيكون كذا فيا بالاطراف لا
قول ومحصله ان الشيء كذا قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب اشفايشيه
ان يكون كل ادراك انما هو احد صورة المدرك مخوم من الاشياء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو احد
صورة مجرد وعن المادية تجردا لا ان مراتب التجرد مختلفة وحنافا متفادست فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادية احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة مادي تلك الصورة فمارة يكون التفرع عن المادية نزعا
مع تلك العلل كلها وبعضها مارة يكون التفرع كاملا وذلك بان مجرد الوجود عن اللواحق التي لها من جهة المادية
مثلا ان الصورة الانسانية والمادية الانسانية بطبيعتها لا محالة تشترك فيه أشخاص النوع كلها بالسوية وهي متحد بشيء واحد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الموضع من ذلك الشخص فقلت له ان ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعية الانسانية فيجب فيها الكثرة لما كان موجودا في انسان نحو الام على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لكثر
لاجل انها انسانية لما كانت لعدم فاذن احدى العوارض التي تعترض الانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من الكثرة
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض في هذا الموضع في مادة حصلت من تقدير من الكم وكيف لا ين
والوضع بجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الوجه واحد اخر من الكم وكيف
والاين الموضع لان كل انسان يحب ان يشترك فيه فاذن الصورية بل انها غير مستقيمة في ان يفتخروا بشيء من هذه الامور
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد عرفت هذه الامور في نفس ان هذه الصورة من الماد
مع هذه الامور ومع وقوع نسبتها بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الخد لانه لا يترفع الصورة عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة اليقينية ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فيقبل فانه يرى الصورة المنزوعة
عن المادة تبعية اشد وذلك لانه يانها على المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها وتما لان المادة
ان غلبت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذها اياها قاصلا عما يتعلق فيها من المادة ففصلها
الا ان الخيال لا يكون قد جردا عن اللواحق المادية وليس له يحجبه او يما على المادة وتجربتها واما لاجد عن لوائح المادة
لان الصورية التي في الخيال هي على حسب الصورية المحسوسة وعلى تقديرها وكيف ما وضعها وليس يمكن في الخيال ان
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو تخيل الخيال ذلك لان الانسان والاما لوهم فانه قد عرفت قسما هذه المرتبة
في التجريد لانه يتناول المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخيال والاشهر والموافق
والمخالف ما شابه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت لذات مادية لما كان يعقل غير او شرا او موافق او مخالف الاعراضا بحجم وقد يعقل ذلك
بل لو جردت عن ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية ولوهم انما يدرك في مثال
هذه الامور فاذن لوهم قد يدرك امور غير مادية ياخذها عن المادة كما يدرك البصر معاني غير محسوسة ولو كانت مادية
فهذا النوع من الاشياء صاوة واقترب الى البساطة من النوعين الاولين الا ان مع ذلك لا يحجبه الصورة عن كون
المادة لانه ياخذها جزئية بحسبها وبالقياص لها وتعلقه الصورة محسوسة مكنونة بلواحق المادة فمما يشكك في
فيها واما العقدة التي تكون الصور لمستقيمة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن بميزة عن عللها من المادة من كل وجه فلتبين انها تدرك الصور بان تأخذها ارضا مجرودا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة الاما لان وجوده مادي
او عارض لذلك فينظر عن المادة عن لواحق المادة معه فياخذ هذا مجردا ويكون مثل الانسان الذي يقال
على اثنين وحتى يكون قد اخذ الكثرة الطبيعية واحدة ويفرغ عن كل كم وكيف اثنان وضع مادي ولو لم يجد عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع بهذا يفترق ادراك الحاكم احسنى ادراك الحاكم انيالي وادراك الحاكم الوهمي ادراك
الحاكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشئ قد يكون محسوسا عن راناشا به ثم يكون متخيلا
عند غيبة مثل صورته في الباطن كزبد في الذي بصيرة مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون محسوسا عند رايه تصور
من يشك معنى الانسان الموجود الغيرة وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيت غواش غريبة عن ماهية لوازليت عنه لم تؤثر في
كنهه ماهية مثالين وضع وكيف مقدار بعينه ولو لم يدر به لغيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانية وحس ناله حيث هو
منعوب في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا ياله الا بعلاقة وصفية بين ماهية والكم
لا يتصل في محل الظاهر بصورة اذ انزال في الخيال الباطن فتتخلع تلك العوارض لا يقدر على تجرده المطلق عنها الكثرة
عن تلك العلاقة المذكورة فتتمثل صورته مع غيبية حالها واما العقل فيقدر على تجرده الماهية للمعرفة العوارض
الغريبة الشخصية مستتبنا اياها كما عمل المحسوس على جعله محسوسا انتهى قال المتحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة حاسن تميز في توهم بعضه فاعلم ان ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على سيات مخصوصة
محسوسة من الامور الوضع والمتمتع وكيف الكم وغير ذلك ان بعض ذلك لا ينفك الشئ عن مثلها كما في الوجود
الخارجي ولا يشار كما فيها غيره وتخيّل ادراك الشئ مع اليات المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني التجريدية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ التجريدي الموجود
في المادة لا يشار كما فيها غيره والعقل ادراك الشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فنده ادراكات مترتبة في التجربة الاولى
مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة والكثافة واليابة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين الرابع عن الجميع انتهى والاحتمال ان المدركات ما جزئيات مادية او غير مادية والخبريات المادية
المحسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان توقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف على العقل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم والما غير الخبريات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واما ما كان فادراكها العقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما مجردا هو المعقول او تجردا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواسن يختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصيرة مجرد بصورة عن المادة لا عن
كالوضع الخاص اللون والشكل المعين غير ما واما الخيال مجردا وتجربا اذ على التجربة الاولى لكنه لا يجردا بالكلية

فتقده كما لمعنى المصدرى هو وجودها لها وصورتها عند ما لمعنى الحاضر عند المدرك عين وذاتها كما هو شأن العلم
المختص بهى بنهما فاما قوله حقيقتيه تعييدية موجبة لتكثير معنى كشيئية التي تتغير بتغيرها لمعنى راق فان كانت معتبرة
فى العنوان بان كانت اخلت فى حقيقتها وقوامه فتوجب التباين بالذات اذ كانت فى المفهوم والمندان نقطتين
الاكتفاء بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة الى الأشخاص لتباينها لا اعتبارا لاجل ان لا بد ان يعلم ان التباين
لا شئ مما تامل على معنى التباين بين مصدرى العقل والعقول فى متصل المجزئات بنهما كما كانت لى على معنى التباين بين
مصدرى العقل والعقول بنهما فان العقل هو ما هو عاقل وجوده له وحاضره فهو بهذه كشيئية معتقدا

فلا احتياج الى هذا النوع من الادراك الى المقابلة والوهم مجرد والتجريد الزيد من تجريد الخيال فمعنى هذا النوع
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول كشد واما القوة العامة فتجريد والتجريد اما ما فقد ظاهرا من مظاهر العالمية
والعقلية عند كونه اشئ مجردا عن المادة فهو شئها بالكيانية ودار الحاشية والمجسدية على كون الشئ متعلقا
بالمادة نحو ما من التعلق بطقس الادراك لا يجب فيه التجريد التام فالتعلق فانه انما يكون تجريدا تاما فترفع بالذات
قوله فتعقدها بالمعنى المصدرى كانه اذا تعلق بالمعنى المصدرى عبارة عن جوهرى اشئ موجود بالفعل وجوده
بنفسه وادراكه بذاته فادراكه كذا انه هو وجوده لو انت تعلم ان العقل يكون متعلق بالمعنى المصدرى صاوتا
ومحمدا على الوجود بالهوى المصدرى او بالعكس ان صح فلا يصح عندك الشئ هذا اذ تصادق المصدر وحده مشروط
بكون احد جاحته لاخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدرى ليس حصة للوجود المصدرى هله ولا بالعكس فافهم
قوله ولبعنى الحاضر عند المدرك الخ قال الامام الرازى لو كان عقل الذوات المتعارفة غير راك على ذواتها ل
يكون ذواتها وعقليتها لذواتها شئ واحد لكانا اذا اعتقلنا ما اعتقلها عاقله لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعقولنا
علمنا بوجوده يحتاج فى اثبات كونها عاقله لذواتها الى شئنا فبرهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وابطلان التالى يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجوده بعينه عاقلية متعلقة لذواتها واجاب عن مصدر الشئ
فى حاشية التكميلات الشفا بان علمنا بوجوده انما يقتضى حصول صورة عقلية منها فى ذهننا وذلك الصور الحاصلة
منها فى ذهننا وجوداتها فى نفسها هو عينها وجوداتها لتفويضا لاجوداتها لذوات تلك المتعارفات فتقتضى
قاعدة العلم التي هى عبارة عن جوهرى اشئ ان يكون تلك الصور متعلقة بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقله لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها فى نفوسنا فمحصل الكلام يرجع الى ان ادراك الجبر والمجهر وعينه وجوده الخارج
لا عين بالهوية فلا يلزم من ان كان هوية الجبر والمجهر وادراكه عالم بذاته وعظمته عليه بانه لا يقطع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجى للجبر والمجهر فى الذين بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ان كان وجوده الخارجى

فمن هب إلى خلافه كما لمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة إن في علم النفس من أمتها موضوع
العالم متغير لموضوع المعلوم بالاعتبار كمتغير المعالج المستعمل فلهذا خطأ كلفوله عما ينطق بالشئ فيقول كما كان
علاوة الدليل الشئ الناهض على نفي التغير مطلقاً والمقصود منها نفي التعريف الذي فقط

أدرك أن الجوهري مجرد عالم وإن لم يلزم من ذلك أنه هبة أدرك أنه عالم أقول إن تقاليد حصول الأشياء بنفسها في الوجود
لا يثبتون إلى حصول الوجود الخارجي للأشياء بل يثبتون أن الماهيات محفوظة في أسماء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الزمن بل عمت محققهم وسبجي بيان ذلك أن شاء الله
قوله فرب هب لما جمع الفلاسفة على أن صدق العاقل والمعتقل في علم الشيء بنفسه أحد محض مرتين تعدد
وتغاير هبلا أعترض عليهم الامام الرازي في شرح الأشارات بوجوب الأول أنه لو كان نقص في ذاتنا فنفس ذاتنا على ما يقول
فعلنا بعلنا بذاتنا أما أن يكون علمنا بذاتنا صحيح يكون هو ذاتنا بعينه ولم جرح في التكريات الغير المتناهية وإنما
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا الشئ في أن حصول الشئ للشيء يقتضي تغاير الشئ
كاشافة الشئ إلى الشئ وإيجاد الشئ للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشئ عالماً بنفسه فأنتم المحقق بطوسي في جواب هذين
الآراءين أن بينهما تغايراً بالاعتبار حيث قال في دفع الأول أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات صغير ذاتنا نوع من الاعتبا
والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات هبنة لا تنقطع بأوامر المتغير بغيرها وحاصل أن علمنا بذاتنا لا معنى له إلا أن ذاتنا غير
لذاتنا وليس معناها الأمر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فأن قلت اعتباراً باعتبارها غيراً له باعتبار أنه غير
وغيراً باعتبار أنه حاضر معلوم باعتبار أنه حاضر له عالم فالاعتبار ليس بالاعتبار بل هو في الأمور الاعتبارية منقطع بقطع الاعتبا
فعلما يلزم مجزأ الأمور التي اعتبارية بالفعل في دفع الثاني أن تغاير الاعتبار كاشت حصول الإضافة فإن المعالج لنفسه
باعتبار آخر وليس كذلك في الإيجاب ولا يقتضيه تقدم الموجد بالذات أعترض عليه الشارح في كسبه بأنه قد شبه عليه القام
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي يصدق العلم وليس معناها تغاير في المصدق هبلا أو صدق العالمية والمعلومية أمر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بل الأمر أن مقتضيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فإن النفس معالج مرجح منها بطبيعتها
من حيث أنها موصوفة فلهذا تخلفاً بالاعتبار ولو كان معناها التغاير باعتبارها كان المعلوم شيئاً متقيداً بالذات العالم من
حيث هو بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الآراء الأول بأنه إن يريد بعلنا بعلنا بذاتنا علمنا بمصدق علمنا بذاتنا فنفس
ذاتنا بالتغاير هبلا فليس هناك تعدد بعينه هبلا فضلاً عن التغير وإن يريد بعلنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا بل هو
فإننا قطع النظر عن الاعتبار فيقطع أثره وأما اندفاع الثاني فإن حصول شئ لشيء في علمنا بذاتنا عبادة
عن عدم فيجوبه فوالتنا عن انفسنا وعدم غيريتها عن انفسها ليس إضافة حتى يستعمل التعدد والتغاير فتل
قوله حيث قال في علم المحقق الدواني أيضاً مقتضى اثر المحقق بطوسي حيث صرح في الحاشية القديمة بالتغاير الاعتبار

فلا يريد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير العنوان ان دون المكون المعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المبحث
 امر الاعتباري حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف يصح لمعنى ان العلم بالحصولي به شيء من حيث العواض
 الذي ينتج مع العلم بالمتعلق بل علم حصولي بالغاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم بالمتعلق بها
 علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتكملة عن امر اعتباري امر اعتباري جبروني نظرا للحاظ وجوده الظاهري
 الخارج بوجوده الاصل بخلو النفس فلا تكون نقلا لها لانه لا تصان انضمام في معنى الاحاطة لثبته في علمها بل العلم حصولي
 وجوده الحاشيتين في ظرف الاتصاف بخلافه لانه ليست عينه ولا محمولها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم بالمتعلق
 بالاشياء الغائبة عما يكون بحصول صورة منها هذا المخرج في التوجيه

وهو المحرك الذي اذا اعتبر بمسببه بالفاعل كان حيث تكملة بالفاعل معنى مصدرا فاما العلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المشتركة التي نسبت للمعنى المصدرية اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركة اذ دليل على اشتراك
 منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان اما علم الجب سببها بذاته
 فلما دل البرهان على انه نفسانية وليس صفة منصفة فالعلم بالمعنى المصدر المعبر عنه به نفس غير متفرع عنه سبحانه اذ القول
 بانتراعه سبحانه يعرض الى القول بتغاير مصداق العلم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
 مسددا لاكتشاف في علم النفس انها وغيره من المخرقات نفس من انها فلا وجه لانتراع العلم بالمعنى المصدر عن
 الذات العاقلة فافهم قال الشارح كيف الذات الخ اظهر ان يقال لذات الماخوذة مع الحيثية ليست سبحانه
 عند المدرك بل توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
 لها في تلك الملاحظة حصول وارقام لا حصول عند المدرك بل توسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يريد ان القائل به وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
 مجموع الذات الحيثية ولا يريد ان المراد اعتباري فيكون العلم بالمتعلق بها حصوليا اذ لا حصول لتلك المجموع عند نفس ليس
 قوله هذا وليست مستقلا على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشارح المذكور سابقا قائم عليه بل هو ملادة لدليل الشارح والمقصود منها
 نفي التغاير الذي لا ينافي هذا ما رآه المشي لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف الذات الخ وجوبها من علم المتغيرين
 مصداق العلم والمعلوم في العلم بالحصولي لم يذهب الى اعتبار حقيقة بين القوم في العلم بالحصولي حتى يكون له علم عليه
 قوله لان الذات آه فيب انه يجوز ان يكون الحيثية المستبصرة مع الذات غفية موجودة في
 الحسارج فالذات الماخوذة معها لا تكون غفية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتباره
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لها آه لما كان العلم بالحصولي عند الفلاسفة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينيا للعلم المعلوم لاله

يجوز ان يكون الشيء نقلاً للمفرد من ان يكون موجوداً في الخارج بالوجود الاصلى اذا التقدر الضروري في الالفاظ
 الالفاظ هي ليس الالفاظ ليست في المنعوت فيمكن ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه المنعوت مع هذه موجودة
 في حقيقة فانهم قال الشارح في الحقيقة والمقصود ان اورد عليه بان العلم المعنى بالمصدرى المعبر عنه بمنزلة من شترع
 عن علم انفسه بالمجرات انفسه باقطعاً واذا كان العلم المعنى بالمصدرى من شترع عاصح ان شترع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 عن ان العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة ولا يمكن ان يكون الضوابط المتضايقة متشعبة عن
 واحدة الإيجات مختلفة مقبولة في مرتبة المصدرى او مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون احداً فيجب ان يكون مصدر
 العالم مغاير المصدرى للمعلوم والمصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم المقول احداً واجاب عن بعض المحققين
 قد يترتب ما يحصل ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوم المتضايقة بينهما في علم الشيء بنفسه ومعنى علم الشيء لنفسه عدم عينية
 عن نفسه بوليس ضافه حتى يكون العالم والمعلوم متضايقين فيكون العلم الذي هو عبارة عن علم غير عينية الشيء بنفسه متضايقا
 للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضر عند نفسه مبدأ الانكشاف نفسه من كونها بين وبين نفسه ثم قال كيف صدر
 من هذا القول فانه يتصور ان يكون شيئاً متضايقين بالقياس الى شيء واحد فتعقب عليه كاستدلاله
 بان ان كان يكون العلم المعنى بالمصدرى المعبر عنه بمنزلة من شترع عاصح ان شترع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 ايقر لا يتركرون جهة الشترع العلم بمعنى من شترع عن تلك الذات ولا يجب ان في العلم بهذا المعنى متضايقات لمفهوم المعلوماتية
 ولا في ان العالم المعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه ضايف لمفهوم المعانيه لمشتق من هذا المعنى اعتباراً وقوة علم
 لانكار الضايف بين العلم والعالمية والمعلوماتية بمعنى المذكور وان كانت تلك المفومات متضايقة فلا يمكن ان يكون
 مصداقهما واحداً وعدم عينية الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافته لكنه صحيح لاتزان معنى ضافى وبما يعبر عنه بمنزلة من شترع
 لانكار الضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا اذكر الشترع مفهوم العلم المعنى بالمصدرى من الذات العالقة
 لنفسها ولا يشترى عليه ان لا يشترى عليه اذا صرح الشترع العلم المعنى بالمصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات العالقة فلا مجال لانكار الضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوماتية اذا العالمية الشترع
 عن الذات العالقة لنفسها اما ان يكون بازاها معلوماتية او لا يكون انما في ظاهر البطلان وعلى الاول فالعالمية
 التي هي بازاها العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون من شترع عن تلك الذات ومن شترع عن غير ما في الثاني
 محققين الاول قطعاً نعمت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم الشيء بنفسه متضايقا بلا ريب اما ان شيئاً لا يكون
 متضايقين بالقياس الى شيء واحد اذ كان الموصوف بهما واحدة فليس كل واحد من المعالج والمعالج فيما اذا كانت
 النفس اتها متضايقان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتضايقين
 بانسلا الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر وان القيد الاخير

قوله في الجملة والامر فيها محمول على ان وصفها بالثبوت لا يقتضي من الصفات النفسية التي هي صفاتها
حاملها نفس الذات الموصوفة فيكون ان واجبة الثبوت لها كالوجود للموجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بها ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن سبق بالاتحاد فللنفس استعداد ان يحد بها صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيما قاله العاقل والمقول
والعقل الخ والالزام ان يكون علمها بانفسها يحصل حصولاً

لا حول لتضاميفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء لا من حيثين هذا الكلام مضى على انه يمكن ان يكون شيئاً متضاميفين
بالقياس لشيء واحد لان الابوة والبنوة العاضتين لشيء من حيثين المستاطر في هاتين واحدة بل كل منهما طرف لصاندة اخرى
ولو كان الامر كما نعلم من بعض الماصح قولهم ان القيد الاخير لا حول لتضاميفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء من حيثين قابل
قال الشافعي في الكاشية من غير ان يوضح الخ لا يخفى على السامع انه لا يلزم من كون المقول نفس الشيء المجردة من غير ان يكون
معقولة تصديقية موجبة للتكثرون يكون العاقل هو مبيضة للمعقول بحيث لا يكون بينهما حاصرة صلا او لا او لا اعتبار بل يجوز
ان يكون المعقول أفضل الذات لكن بعد تعلق صفته بعلمها كما ان المعالج اذا عالج النفس اشاف نفس المعالج لكن بعد تعلق صفته بالمعالجة
قوله فيكون ان اجبة الثبوت آه اقول ان الاول يكونها واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل صلا لا يجعل الذات لا حول
متانف كما هو ظاهر التظهير فبيانها لا يلزم من كون صفها بالثبوت ووجه العقولانية تستعين عن نفس الذات لنفس كون
النفس نفس تها مصداقاً محمول من الموصفين ان يكون في كل الصفات اجبة الثبوت لها من حيثها لا حول لتضاميفين
فعليت بي ذات فيصح ان سلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا ان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونها غير
معللة اصلاً وان اراد بانها غير معللة بمحمل متانف فسلم لكن يحق قولها كالوجود للموجب ليس محله وجوده والوجوب جائز
ليس معللاً اصلاً لا يجعل الذات ولا يجعل متانف لا يلزم كون ذاتها سبحة لا يجعلها بالثبوت والى الله اذا رضى لكون
الوجود مجموعاً وحلولاً الاكون منشأاً انزعاجه لك لا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير متظرة في كونها عاقلة الى كسب صفته بقياها كونها موصوفة بالعاقلة ولا في كونها معقولة لنفسها
الى تعلق صفته بتعلقها بكونها موصوفة بالمعقولة من لامة صفوتها استعداد ان استعداد وجوده لصفته
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة به بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيفتدرك
قوله والالزام آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
صوتية فيه بل لا يلزم ان يكون العلم امر اذا لم اعلى ذاته وهذا اللازم ملزم اذ التحقيق ان العلم مطلقاً عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعاقبة بالشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم صوتي ان كان
متعلقاً بالشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي فمحمل ان تلك الصفة القائمة بالنفس منتقمة الى التصور والتصديق
فيلزم انقسام العلم المحضوي اليه الى التصور والتصديق والحكما وان صرحوا بان العلم محضوي لا يكون تصديقاً ولا تصوراً

فالواجب تعالى عن جميع أنواع انتفاء احد بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
فبعضها نفس الذات القويوم الحق بلا مشاركة غيره تعالى بعين ذكره من المحجة القاطعة والبيينة الساطعة فثبت بر

قوله فالواجب تعالى انه اعلم انهم يتلوه اني كون صفات الواجب جعل شأنه عين ذاته الحق وان كانت صفاته اولاهي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجوبه المستطاع الى الثاني والاشاعة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحق لكانت مكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علته فكل العلة لا تخلو
ان تكون ذات الواجب بجماعة او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب بجماعة في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحکامه بالغير وعلى الاول يلزم كون السبب الحقيقي فاعلا وقابلا معا واوروه عليه بان لا ينسجم اجتماع كون
اشي قابلا وقادرا تفصيلا ان القبول قد يطلق ويراد بالانفعال التجرد في قد يطلق ويراد بطلون الازدواج فان
مراد استدل ان يلزم على تقدير كون الواجب بجماعة علة لصفاته كونه قابلا وقادرا بالاسمي الاول فلو زعمتم وان ادانيلزم كونه قابلا
وقابلا بالاسمي الثاني فلانهم متشابه كون شي واحد قابلا وقادرا فلو زعمتم دليل بعد على حجة ان تلك حثيثي لفعل القبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب بجماعة صفات كماله فيلزم على تقدير كونه زائدة على ذاته بجماعة ان لا يتصور كونه قابلا
بانه ان لم يستكمل بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فبوجه اخر عذنا وان اريد بغيره فلا بد من تصويره
حتى يظفر به في تحقيق المقام ان صفات الواجب بجماعة عين ذاته الحق بالاسمي ان هناك ذات صفة بجماعة وان ذكروا لصفة
عينه من شأنه بل بجماعة بل معنى ان يصدق الصفات الكمالية بنفس ذاته الحق بلا زيادة امر عليها انضيات حثيثية اليها والابلیم
كون الصفات الكمالية سببية عن ثبوت نفس ذات الحق فذاته بجماعة ترتب عليها ما ترتب على ذات صفة وذواتا غير كماله
في انكشاف الاشياء بل لا بل محتاج في انكشافها الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل في ذاته جل شأنه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما ترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
تترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم ان بجماعة عالم بلا علم وقادرا بلا قدرة يعني ان آثار العلوم والقدرة وغيرهما ترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة اي نفس الذات لو كان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امر واحد
وموجود في الابلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مضمون العلم والقدرة وتغاير تلك الذات على تغاير مضمونها
وتغاير تلك الالهام وليس الكلام في المضمون اما الاشاعة فان ادوا صفة ليست عين الذات الحق بحسب المضمون ليست
بحسب المصدق فموجب ان لا يقال عليهم ملا وان ادوا امر اخر فمع وجود الاشكال ان عليهم ليس الكلام معنى محصل
قوله بعين ذكره انه اعلم انه وان كان لا يتحقق ان صفات الواجب بجماعة عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه الحثيثي حجة قاطعة ومبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المسلمين قال بعض الاعاظم لاحذ ان يتوجه عليه ليقض لان مقدمات البليان بعد تسليم الاغراض
عامة متبني عليه استحالة اجتماع المسلمين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانها
يلزم اجتماع المسلمين لا محالة يقول عبده المتعصب بمجمل المسلمين انني قوله بعد تسليم شعاره الى انه لاحذ ان يمنح على تقدير
كون علم الصورة الذهنية حصولها وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المسلمين استحالة مستدانة عبارة عن
اجتماع امرين متشاكسين في الماهية النوعية في محل واحد فيلزم منها جمعا مما يحث يرتفع الامتياز بينهما كالمسح به
المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين في آلياته يوقف على اختلاف المحل شخصاً فحجب بل المحل الواحد في ازمته
متعددة اوزمان واحد يوجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالسيوف في قوله والاغراض اشارته الى ان
ما يتبني عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحسن على تقدير جواز

قال الشارح والاي لم اجتماع المسلمين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها خصوصاً وتقريره
انه لو كان علم النفس بصفاتها يحصل صوراً فيها يلزم اجتماع المسلمين تحيل به عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفته لنفس في انفسه يقوم فردان من نوع
واحد في محل واحد زمان واحد اعني الصفته وصورتها في انفسه فليس بينهما امتياز هلالان الامتياز بين فردين اما
بمسببة اليه بحسب المحل بحسب الزمان ولكل ههنا منتف في اورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي وسيجمل له واما
اشارته ومنها ان منقوض ما اورد تصوراتها بصفات وتصوراتها بصفات انما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
صوراً وتصوراتها بنفسه الذي يلزم قيام المسلمين بمحل واحد جيب عن بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت بوجوبها
يلزم الاستحالة قطعاً لافقالاتها بخلاف تصوراتها بصفات اذ لا يلزم من قيام المسلمين مع تغاير الهويات اذ الصور
هويات علمية وصفات نفسها هويات علمية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور اعمالة
منها في انفسهم موجودة بوجد على ذهني تلك الصفات نفسها موجودة بوجد على خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود
فتكون الصفات صوراً متغايرة بالتحقق فتحقق الامتياز بين الصفقة الموجودة في النفس بالوجود الاصل وبين تلك الصفقة
الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستياز بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المستاتة +
قوله اشار الى انه انما يلزم في اجتماع المسلمين تحيل فان قلت ان الاختلاف
الموجب للثبوتية والتغاير انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
ولا اختلاف ههنا بالاسماء المذكورة ههنا اذ الذي هو المحل وكذا الماهية الحال وكذا الزمان واحد
قلت حصر الاختلاف الموجب للثبوتية والتغاير في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم بل ههنا نحو احسن
من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة كجسيمية ماهية واحدة

بما انهم يكون اسود المحسوس احد اسودات كثيرة ليس ينبغي ان يمتنع عليه لاننا لا نجد بأساً في الارتفاع المذكور
اذ المحسوس قد يغلط كثيراً كما هو المقرر في مقوله فاعاد استعماله او عارض كيف ان المحسوس في المصنف فيعمله كغيره
ثم كونه ثم سواد ثم ملوك ليس في ذلك نقصا عن فرد اسود ثم ملوك عليه فالكيفية كدوران اجتماع اسود كبتان كبتان
سواد ان هذا البنية اجتماع اثنين فليست اما انظر لغيره فهو ان على تقدير حصول الاشياء بها لا بد لعلم ان في ما هو في
ومعها الهول في واحد وقد قامت بها افراد محميات في زمان احدى بحسب الماردها وعندها وانما يجوز ذلك في
استعدادات المحل مما في من استعداد الهول للصورة المادية يحصل في هذه الصورة متناه عن الصور الاخرى من استعداد
الصورة المادية تحصل هذه الصورة متناه لك اذا كان كغيره من كنه الصورة صورة اسود في الصورة فليست
اجتماع اثنين ليس على ما يرفع الامتياز بين شخصين بحسب المحل المادية والزمان جهة استعداد المحل لامتياز بين
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد حركات استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ لامتياز وتمايز صلا واما الامتياز بين افراد
الصورة بحسبته المحال في الهول فهو بوجه للصورة النوعية المنقطة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها يقضي احوارة وهو صمد الى الفوق مثلاً ومنها ما يقضي البدودة وهو البط الى السفل فلابد
من ملته ولا يمكن ان يكون تلك العلقة هي بحسبته المشتركة لا شراً كما في جميع الاجسام ولا الهول لانها قابلة لمخفة فاعلم
اذ ان مقدار الحسوس في الصورة بحسبته والهول وهي الصورة النوعية منشأ امتياز افراد الصورة بحسبته عندهم
ليس في الصورة النوعية استعداد المحل ان كان مختلفاً لكن استعداد حيث يستعد لا يتصور في التحصيل والاضحية
فولم يوزان كون اعلم انهم يختلفوا في جواز اجتماع اثنين فجزء بعضهم ومنه لاكثر من الجوزون سواد في ما هو في
بان الحسوس في المصنف فيعمله كغيره ثم كونه ثم سواد ثم ملوك ليس في ذلك نقصا عن افراد اسود ثم ملوك عليه فالكيفية كدوران
اجتماع اسود كبتان اجتماعا واحداً كسواد ان اجتماع اثنين في اجتماع اثنين كل واحد من اسود لثباته
والضعف الفاعل من اللون يتخالفة بالحققة وانما الاشارة في مراتب اسواد في عارض مقول عليها بالمشاكك
واحصل ان مراتب كيف المتخلفة بالشد والضعف تتخالف متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس المشيد مبركاً من المنزلة
الاضحية فليس اسود ان اسود لو كبتان لا الكيفية كدوران الى هذا الشا المحسوس بقوله فليست اما انظر لغيره
الاول انه لو جاز اجتماع اثنين لارتفع الامان عن الحسوس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد حسوساً في اكثر من واحد فيكون
وروايا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحسوس باساً فالحس قد يغلط كثيراً فانه يرى الشيء البعيد صغيراً وشجراً لثبط منكم
والعنفة في الماء بعد الاجاص والركب في العنفة يرى السائل متحركاً الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
بعدى قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحسوس لا يطل كثيراً من الاحكام واما الامثلة المذكورة
لوقوع اغلاط الحس فلهذا سبب مذكورة في علم الملايا والمنظر والاشكال تلك الاسباب منقطة فيما نحن فيه

بما انهم يكون اسود المحسوس احد اسودات كثيرة ليس ينبغي ان يمتنع عليه لاننا لا نجد بأساً في الارتفاع المذكور

البحر في موهبة من موهبة مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

والحق الحق لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مائنا الى الحس في ان يوجب تقدير
اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض ايضاً فالمماثلة مشتركة بينهما وكذا لو اوجها من الصفات النفسية مشتركة
ايضاً فلا امتياز بينهما اصلاً فلا تباين في الذات في ان يوجب ان يوجب عدم التمايز في نفس الامر فلو كان التمايز مشتركاً
عنه الاتباع بعوارض متحدة الى اسباب متفرقة دون المحل في عدم التمايز عندنا غير مشترك لان مرجعه علمنا بالتمايز ولا
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالانسانية واجاب العلامة بقدرنا في شرح المقام
ما ذكره على تقدير تمامه بغيره عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط انما الشئ لو جاز جعله الشئ في ذاته
اجتماع سواين مثلاً في محل غير التمايز في تنقيح احد جامع بقا والاخر فاذا اتى محل واحد الشئ في غير تصانف كل
بعض الشئ المتعلق بالان والاحد لغيره من المحل صحيح لا تصانف لغيره الا في ذلك الضد في الشئ الثاني في ذاته جماع لحوادثها
مع صدور ذلك محال او عليه يبنى على جواز غلو المحل عن بعد الشئ في جوارح ان يكون الشئ لغيره في المحل لا يبين
فلا يجوز ان يثبت متناه على ان المحل لا يخلو عن الشئ في ذاته في جوارح ان يكون الشئ خالياً عن الشئ الذي هو الشئ لا يزل
وعنه ايضاً فلا يلزم اجتماع هاتين كذا وقع اقبل والقال في الحق ان اجتماع الشئ في حيث يرفع الامتياز
بينها بالكلية في نفس الامر لم يستحيل اذ الامتياز سابق للوجود فلا يصح رفع الامتياز من الشئ في نفس الامر
الا افرص وجودها بين وجود واحد في غير موقوف الوجود في مضمون مختلف باختلاف المضامين فيقال
قوله ان يحصل موهبة من موهبة حصول خبر في الخارج بنفسه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن في مجموع الحكماء وليس
عليه الشئ في كونه كاشفاً والاشارة غيرهما وقد سبق مناقض بعض تلك العبارات لا يخفى على المتأمل فيها انهم
الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن في شخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس احد في حواس الظاهرة التجربة
نفس المادة مشعر لخاصة عند الحس عند وقوع شبهة وضع في التحصيل مع غيبوبة عالمها التجربة عن المادة وعن وقوع شبهة
بمختلف سائر العوارض بالجملة الموجود في الذهن نفس الموهبة الخارجية وهذا المذهب بان كان مختاراً هو الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصدر الوجود لمصدر في نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كما هي
هي في الذهن مصداقاً للوجود الخارجي فتكون باهية موجودة وهي موهبة موجودة خارجية فتكون باهية ليست الاعيان
في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة واما في علم الخارج في باهية جزئية حصول البهية فاما ان يكون نفس البهية باهية في الخارج
مرتبعة في الذهن فتكون باهية باهية باهية باهية في الاعيان لا يكون ذاتها باهية موجودة الاعيان على ذلك
بل بعد تعبرها عن الوجود الخارجي في الوجود الخارجي مساوياً للتعريف عن الشخص فلا يكفي حصولها في الوجود
الخارج في علم الخارج في باهية جزئية وقد كان الكلام في علمها باهية في الوجود الخارجي عبارة عن المحل في كونه باهية

ان كل واحد من هذه علم بانه كذا في هذا الاجتماع الشامل الذي اديعته باستحالة اجتماع الشخصين في الخارج
 الشخصين الخارجيين المتشاكسين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس لا يصنف الى اقسام علمية بل ياتي
 جزئي فانهم يستدلوا على حصول الاشياء فيهما في الذهن

ومصدر حصول النفس في المحال بل ازيادة امره ونفسه حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجاهل في الذهن كان نفس
 مصدرها الحاصل فيكون في نفس امره مصداقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حينئذ في الخارج
 ايضه محتاجا الى الموضوع ومقتضى الية فلا يكون جوهرا ولا يعتبر كونه باهوت في الاعيان في الاعيان انما يحصل في الذهن بغير
 في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا محالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
 واحدا بل بعد وقوع حصول الجزئي باهوت جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
 الحقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصسه عين ماهية فلا ماهية له مشتركة بحصوله في
 تشخصه بل قبل ان يحدده الشخص الشيء الا ما في وجوده في الذهن لا يجب ان لا يتشخص نفسا اذ حال من قبل وجوده في الخارج
 ولا يتشخص ان يكون الشيء واحد تشخصا حدها خارجي الاخر في ان التشخص الخارجى مميز له عن الاشخاص الخارجية بل هو مشترك
 الذهنية الحاصلة له الامر المتعارف له لذلك الشيء وتخصسه الذهني هو الماهية عند وجوده في الذهن بغيره عن تشخصه ذهنية
 اخرا حاصلة له بالنسبة الى الاقوال الاخر فان التشخص الخارجى بغيره الكلي بالنسبة الى الشخصيات الذهنية غاية الامر ليس
 بكلي في الاصطلاح فلا يكفي سخافة لان تعدد وجود الشيء الواحد مع براهته بطلانه من حيث الشيخ الغير في الآليات الشفا
 ومع ذلك لا جاز وجود تشخص العيني الذي وجوده وتخصسه عينه في الذهن فلا يخص عن لزوم كون الشخص الخارجى الجزئي
 حين حصوله في الذهن ويقام به قائما بنفسه غير حاصل فيه الا فيكون له ما كان مصداقا لكل نفس ذات الحال والسادقة
 بين الحصول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بغيره في مصداق الحصول في الذهن فانهم
 قوله ان الكلي قاصر عن الاخصى ان يكون الكلي قاصرا عن عادة علم الجزئي باهوت جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن
 وتخصه متعارفا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصه من تشخصه الخارجى
 وهذا التقدير يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن ثم لا يتعذر عن وجوده الخارجى الا ان لا يصح على تقدير عينه وجوده
 قوله بل في الاجتماع الشاكسين ان قال بعض المحققين قد ساء من عمل صور الجزئيات القوية الجسمانية وهي منقطة بانقضاء
 موضوعاتها فصوره جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي اخرى جزء اخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
 المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يذكر لهايتها دون اشخاصها فلا متشاكسين هناك
 اقول لا جد لا اختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء اخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جردا
 قوله فانهم يستدلوا على حصول الاشياء فيهما في الذهن بوجوبه في الذهن ان لا يحصل وجوده الذهني بغيره في الذهن

على ان يحصل في الذهن نفس الشيء لشدة وشدة افانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون محلا عنه لعقل متنا الذهن
فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على شئ بالماضي لا يتعدى منه اليه فلا بد من نفس الشيء في الذهن
باعتبار عايد اذ العلامة مظهلة بانها ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
الدليل المتأخر على ما يشاء بالوجود والذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن بل على التقدير الاول فلا بد على هذا التقدير
يكون الحكم على الهوية بعينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يثبت وجودها
الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او غير مشاركة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده ولا يعني لصدق الحكم على غيره فليكن هذا التقدير لا يكون
القول بوجود الذهني مجديا صلا ولوقيل حصول الاشياء بنفسها في الذهن انما على التقدير الثاني فلا بد لما تعدى الحكم على الصورة
الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية بعينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتخصصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلما اذا
لا يمكن الحكم على شئ منه الى ذلك الشيء فالتفكير بحسب الموضوع يقتضيه التفكير بحسب الموضوع لتخصص الماهية جميعا سيما في
الاستنتاج عن المحل والصدق عدم امتناع عن الكشف الا انه على ما تعدى الحكم على الوجه المحل من الشيء منه وذلك
كما يحكم على التغيير بانه مشار اليه يتعدى الحكم من معنى التغيير الى الجسم فلما اذا لا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشيء
الثاني ان شئ يكون ميانا الذي الشئ المبين لا يكون نشأ لاكتشاف المبين والمخبرية لا يتعدى الشئ اما لا
علامة ان كان المراد بعدم كون المبين نشأ لاكتشاف المبين الاخر ان كان كشفه يجب ان يكون ميانا للكشف في الحقيقة
بطريقا لا بحسب الماهية فبذلك صادرة على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكشف للشيء يجب ان يكون تحدا متحدا
ففيه ان حصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون من نفسه بعينه كما عرفت واما ما نيا فلا يخفى عليه الى ان وجهه
المباين اية الحقيقة ربما يكون كاشفاه فلما جاز ان يكون وجهه المحل في الذهن كاشفاه فلم لا يجوز ان يكون وجهه
المحل في الذهن كاشفاه فان قيل ان كاشف الشيء لابد ان يكون متحدا متحدا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل ان كانت متحدة مع حجب الماهية فليست متحدة معه في الوجود يعني بمرآة فلا يكون محمولا على
ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عند فهم واما ما ثانيا فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية
لما نحن ان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محكية له في الثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يمكن ان يكون
العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في تحقيقه من شئ ذي شئ ايضا كما يكون هي الثانية فيلزم
ان يكون الصورة الحاصلة من ذلك كاشفة لعمرو والاتحاد بها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات في حجب الماهية
قلنا فلا بد من قامة الدليل على هذا ووجهه خطأ القضاء كذا افاد اذ العلامة مظهلة انما عرفت هذا فاعلم
ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن بطل لوجه شئ منها ما قد تراه واما ان وجهه متحدة له عالمة كاشفة

وحصلت ثباتي الذم في ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا كما قيل في الثاني اذ الوجود بدو من التخصر
 غير معتبر على الاصل فلو لم يكن كجس العلى شخصاً من بين ان يتنوع بفصل من فصولات اتحاد الفلانة ومنها ان لا يتم على
 هذا التقدير ان يكون الجوهري عرضاً في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شئ مجردة عن رتبة فصوة الجوهري كما ان
 صدور الاعراض اعرضت على انفعالها الما بين استنار الوجود وظروف التفرع ان ماهية الجوهري في العقل موجودة لا كجوهري
 واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الآيات الشفاء وقد نقله السابغ فيما ساقى ولا باس بنا ان نقله ثم نظر في انه
 بل يتم ام لا فنقول قل ان ماهية الجوهري جوهري بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وبه اصفه موجودة له ماهية
 الجوهري المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اى ان هذه الماهية هي متوقفة عن ام وجوده
 في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده حيث موجود الجوهري ليس الجوهري
 في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن في وجوده الاعيان ليس موضوعاً في العقل فليس الجوهري
 قيل للمراد بالعيان التي اذ حصلت في الجوهري صدرت عنه افعال وحكاية العقل كماهية انما كان بالقوة وليس في العقل
 حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة حتى كذا حتى يصير ماهية الحركة للعقل لان معنى كون ماهية على هذه الصفة
 تكون في الاعيان كمالاً بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضاً بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
 في الاعيان كمالاً بالقوة فليس تختلف كونها في الاعيان كونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها كليهما ماهية واحدة
 كمالاً بالقوة فلو كانتا ان الحركة ماهية تكون كمالاً بالقوة في الذهن مثلاً كل شئ يوجد في غير وجوده في النفس لا كذا كانت
 الحقيقة تختلف في القول القائل ان جوهراً نفساً يتحقق انه جوهراً جوهراً فاذ وجدته تارة بالجسم كذا الانسان لم يجز به وجوده
 متخاذاً بجسمية حديد فوجدته فلم يجز بل يقال انه مختلف بالحقيقة في كذا في الحديد بل في كل منها بصفة جهة وهو ان جوهراً
 ان يجزى الحديد فانه اذا كان في كذا ايضاً كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضاً كان تلك الصفة تلك حال ماهية كذا
 في العقل والحركة في العقل ايضاً بهذه الصفة وليس كانت العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعيان
 لا في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهري ماهية لا تكون في موضوع اصلاً وقد صيرتم ماهية الجوهري موضوعاً فنقول
 قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهري انما تكون تارة عرضاً وتارة جوهراً وقد قلتم ان
 انما صفا ايضاً ان يكون ماهية شئ توجب في الاعيان جوهراً وتارة عرضاً حتى يكون في الاعيان الى موضوع وانها يحتاج الى
 موضوع البتة ولم يمنع ان يكون محمول تلك الماهية يصير عرضاً اى يكون جوهراً في نفس الجوهري فلا كذا فيه كلامه موجوده
 ان الشيخ نفسه مقرون بالصورة الجوهري تعرضه في نفس قد تعرض في الفلسفة ومنه ما يشيخ الا يقرب على ان الفرق بين العرض وال
 ان العرض نفس طرية متفكر الى العمل والصورة طرية عا غير متفكرة اليه لانه لا تقدر اليه خصصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهري
 عرضاً في النفس كانت نفس طرية عا واصل حقيقتها متفكرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهراً بسنخ حقيقتها

بأن الحكم على شيء لا وجود له في الخارج باحكام إيجابية صادقة وفذلكا لكن اللاحد وجود تلك الأشياء ان شئت أن
لشئ يستلزم ثبوت الثبوت لا وادريس في الخارج ضمنى الزمن

والا فتقررت جميعها الرسالة الى موضوع مطلق احتمال ان يوجد بينهما لاني موضوع فلا يوجد فردا فاما
فلا يكون جبرها اصلا ومنها ان الصوة والجوهرية اقلية ما لذي في الذهن بل لا يتقدمها انحصار الحال في اوصاف الصوة
ولم ينشأ المادة والموضوع ووجود الصوة الذهنية في الذهن ليس مع قتل وجود الصوة في المادة كما لا ينشأ بل وجودها في عين
وجود العرض للموضوع فمعرض في الذهن فتكون محتاجة بايديها الى موضوع لانهم قد مر ان المحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الافةقار الذي علمت في جبرها على العقل في الاشياء في الذهن فبها او يطل قولهم ان المحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلوا على وجود الميولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام الله البلية للال
الكل بان طبيعة الصوة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا تخلقوا ما ان تكون فقيته عن الميولي فلا تكون حاله فيها صلاح انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام في الام القابلة للافصال الكل او تكون منفردة اليها فلا توجد بدون حلولها
فتمنع ان يكون الالهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او منفردة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج اليقينة فكون الالهية عرضية لاجهريته فان قلت الالهية
الانسانية مثلا جبرها عما غنية عن الموضوعات باسرها الا انها قد عرضها خصوصا حال وجوبها الى موضوع قلت
لما جاز ان يعرضها خصوصا حال وجوبها الى موضوع وهو الذهن في نفس طبعها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها
حالة وجوبها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على اثباتها قد ان قلت ذلك يمكن اثباتها حاصلته في الذهن بها
بل اثباتها واثباتها في العقل كونه شيئا لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم قلت العلم كونه شيئا جاز
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شئ حاصل منه في الذهن فينت ابل
قولكم باننا حكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجود عديدها واثبتنا اننا تصور الاشياء في
الوجود لها في الخارج فحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة او مثبت
لشيء يقضي ثبوت لثبوت لادليس في الخارج فهو في الذهن فلو علمنا ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذي
كش ل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اليقينة وقد عرفت ان هذا الدليل لا يلائم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا ولما دلالة على ثبوت نفس الوجود والذهني للملكية في كلام من وجوده الاول انه لو كان الاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن جارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يجب لثبات المحل بها واجاب عن السيد المحقق قدس الشريف في حاشي شح التجريد للقديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرها كلها موجودة بوجوده على المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها اليقينة

وكذا يتفادى ما مع البرودة انما هو في الوجود المعيني ودون الظلي فخص هذا الجواب منع المقدرة القاطنة عن الالفاظ
بصفة قيامها بينهما مطلقا سواء كانت اصفه موجودة بوجوه ظلي او لا وهي كون اتيانهم العجب بوجوه ظلي متضاد
مستلزا لكون الجمل متضادا في القاطن ولا شك ان هذا المنع حاكم لمادة اشبهه مطلقا سواء ثبتت اضمحل بغيره القاطنة
او بصفات العدد وانما تعيين ان مقتضى اي شيء ان هذا الوجود خارجي او نفس الصفة. وان اعتبار مطلق الوجود كما في
العدد وانما الماهية ليس يلزم في الجواب ان لا يتعارض للمقتضى للاتصاف هو الوجود المعيني لا يلزمهم الوجود وانما
تقرير اشبهه حيث قالوا يلزم ان يكون الذبر جاريا وباردا لان من الجواب انك لا تعلمون ان من الجواب انك لا تعلمون ان
السلالة التعرشي في شرح التجربة ان هذا الجواب مخصوص بما افادوا على انهم يسمونها بالذبر لصفات الوجود في الخارج
كما حركته والبرودة واما لما دلا قطع مادة اشبهه فانه لو ثبت بلوازم الماهية كالزوجية والفرقية بعقلا المتعددا
كما لا تناف ولا يمان يقال حصلت الزوجية والفرقية في الذبر بلزم ان يكون الذبر زوجا وفردا وهي للزوج والفرق
حصل فيه الزوجية والفرقية وكذا لو حصل الاشتقاق في الذبر بلزم ان يكون الذبر متشاقا او لا بمعنى المتشاق الا حصل فيه الاشتقاق
لم يكن يقتضي عنه بهذا الجواب فلا تميز ان يقال اتصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها المعيني فكذلك
مع الفرية انما هو في الوجود المعيني ودون الظلي اذ لا وجود لدينا لاشكالها من اللوازم وكذا الكلام في الاشتقاق ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الاشتقاق موصوفا بمر احكامها المتعلقة بالوجود المعيني اذ لا يتصور له وجود معنى
وتحقيق المقام مشتقات على تخويل الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود وثنائي المشتق
مبدؤه وصف انضمامي ولا شك ان صدق الفروا ثنائي منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه اذ لا قيام لمبدؤه
حقيقته واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق بصدق منطوق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدؤه الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس حاصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو باعتبار عجزه بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذبر حصولها فيه صدق الزوج على الذبر بل كون القيام عبارة
عن الاختصاص لناعت مسلم لكل ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من السبادي الا انما عجزه
انما مناط صدق كونه صوره بحيث يصح ان يفترع عنه تلك السبادي نعم فيصدق على الذبر حصول الزوجية فيه بل لا يلزم
بمعنى انه معلوما المعنى انه زوج متقسم متساويين لا لا ليس صحيح اشتقاق الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذبر
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على جسم من قيام الاسود والابيض قياما
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من سبادين انضماميين مناطا لصدقهما على شيء قياما فيك السبادين
بخلاف الزوج فانهم واحا بالسلالة التعرشي بانه فرق بين حصول في الذبر القيام به فان حصولا في الذبر
لا يوجب اتصافه كما ان حصولا في السبادي لا يوجب اتصافه بل كان لا يوجب اتصافا في الزمان فانه لا يوجب اتصافا في الزمان

منها طهته بالخيال ولا يفي ان المدعى المدلول عليها بقوله المقدار الماحصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
 مساوياً للمقدار الجبريل مما لا ينبغي ان تغفوه به ما قلنا من البين ان لا يلزم من بقاء كية المقدار الماحصل في الخيال مساوياً
 مقداره الجبريل من ان الماحصل في محله كنهان لا يكون اعظم منه وتوقف عليه الموقوف بانه ان لا يواد لو كان الماحصل في الخيال
 صورة واحدة لم يتجزأها العلم ببعض من زوال العلم ببعض آخر ان لم يتجزأ ذلك بعد تحليل التحصيل تلك الصورة الى التفصيل
 فاللازمة منه ان لا يكون عند التحليل صورة واحدة كما في الجبريل ان لا يواد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فطلان التاملي ثم اذ بقا البعض من زوا
 البعض الماحصل يكون بعد تقييد البعض من ذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأن التحليل والتميز وكيف
 يتوهم ان البعض لا يصدر عن مثل التحليل فيكون العلم بمجموع الصورة لا بالانفكاك في ما ذكرنا من ان لا يتجزأ الادوار واحداً فيكون
 فان ذلك يستلزم كونه بمجموع الصورة ولا كونه بجزء من مجموع على تقدير ان لم يذكر ان الماحصل في الذهن صورة واحدة بل
 انما ذكرت انما لا يجر الادوار واحداً فيصادف على تقدير ان لا يتجزأ في ذلك طاهر لا ستر في ذلك انما هو عليه علم
 بان الماحصل في ذهننا الجبريل ثلث صور غير مبدل في التسمية فان معنى البداية والوجودان بطريق آخر وورد عليهما في
 العلم بمجموع الصورة نظرياً في حق في النظرية فكيف يكون جدياً وبهذا الطريق آخر ان الماحصل من الجبريل ثلث صور
 وان سنده الى اول فليات حتى يظهر فيه ثم لا يخفى ان سندها الى الجبريل المخصوص من دون التفصيل الذي ذكرنا
 يحصل في بعض صورته بل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة انبسه على حدة وليست شعري اني جدياً يصدر في ذلك
 دليل تقييدية يمدى الى هذه كلامه واشهر ان الموجهة الخارجية لا تحصل في عيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
 المكانية لهما سواء كانت متحدة معاً بالمادية كما هو سلب اليه انما يكون مجموعاً في الايمان في الايمان في الايمان في الايمان
 سبحانه كما هو في القابلين حصول الاشياء بآثارها بما هو في الاحتمال في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية
 انما الاحتمال في حصول عيان الاجسام فيها دونها من الكثرة والظروف نشأ الاشكال قياس الوجود والذهني على الوجود والخيال
 وبذلك اذ قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المكانية في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع اربعة
 احوال حصولها في الذهن اجتماع التقييدية وحصول مفهوم سلبية في الفهم في مفهوم الكتابة وسلبها جميعاً ان التقدير وحصول
 الماهيات لغيرية دون الصورة الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبية في اجتماع التقييدية انما اجتماع التقييدية وحصول الكتابة
 وحصول انما سلب في العلم على هذا اجتماع التقييدية في جوابه بل لا بد عليه المسامحة ان الذهن مجموع في الاعيان فالاشياء
 المقتمة فيكون موجوداً في الاعيان في الموجهة الوجودية في ذلك الشيء في عرفت فيما بين ان هذه شبهة نشأت مقابلية المذكور
 على الظروف المكانية السابع ان التحليلات العقلية نحو شريك السابغ في ما يقوم مقامه متميزة عند البعض مع ان لا وجود لهما
 وخارجاً لكونها مستقلة لذواتها وقد استعمل بعض ناظر في كلام الشارح وقال في الاشكال الاخير انما لا يواد الادوار ولا يكون
 العقل خارجاً عن ذلك وانما في هذا الاشكال ليس بشيء لان شكل السابغ في ما يقوم مقامه متميزة عند البعض مع ان لا وجود لهما

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي باخره في الضماني الذي من كبريان خلاصة الدليل فليعتبر بان الحكم عليه باحواله
 بالحكم ايجابية صالحة منقصة بخبره يسو له فلا بد من الوجود وليس الخارج فهو في الذي من وجود المتغيرات حقيقة او
 اعتبارا لا يمكن اصدق الموجهة والاكتفى لصحة تقنية زيادة قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كهم وغيره فلا بد من
 حصوله ووجوده حيث ان الشخص بالعرض الخارجية وكشف بالوجود لم يتبينه الكون

من الوجود فهو ليس متغير ولا موجود ولا متصور ولا متغير ولا متصور في الوجود في الذي من كبريان خلاصة الدليل فليعتبر بان الحكم عليه باحواله والاشياء
فان قلت لا يمكن وجود المفهوم للحكم بالاشياء اذ المفهوم ليس يحكم عليه بالاشياء لكونه ممتنع وموجود في الذي من كبريان خلاصة الدليل فليعتبر بان الحكم عليه باحواله
 الاستحالة والاشياء عبارة عن كمال عدمه وصداقة متغايرة المتغنى في نفس الامر فقولنا شريك الباري ممتنع مثلا معناه ان شريك الباري
 ليس موجودا بضرورة فمذا الحكم وان كان ايجابيا في باري الوجود لكونه يلى في حقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع في العقل تصديق قائم
 الممتنعات وتوحيدها مرة تلك المتعلق بالسلطة وسلب هذا الوجود فخرج القضية القائمة شريك الباري
 ان هذا العنوان لا يحتمل له فافهم وثبت له وقع نوع من الطلب في هذا الباب وهذا التوفيق للصدق والمصداق
قوله وهذا الدليل لو تم اقول قد عرفت في الدليل لو تم فلا يدل انحناء الماهيات ذهنا خارجا فيقتضيان ان كل شخص بالعرض الجزئي
 قبوله ووجوده لا غير له آه فيله لا يخلو ان يكون الحكم في شأنه اقتضيا على الشخص العيني او على صورة الذاتية على الاول يكون
 الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجوده في الخارج اذ وجوده للحكم عليه حسب اقتضيا الماهية لصداقة مع ان هذا الذي يسو له
 معدوم في الخارج لا يوجد وفيه صلوا على ان في كل شخص بالصدق التقنية الموجهة ووجودها مع موهبة اذ الصورة الموجودة بالوجود
 مغايرة للماهية العينية وجودا تشخصا قطعيا وان كانت مشاركة للماهية اللحم الان يقال يكفي اصدق القضية الموجهة
 وجود الموضوع في احد الاوزنة لثباته فاذ حكم على زيد مثلا باذ يسو له فانما يجب وجوده فيما يتقبل من الزمان فستل
قوله والاكتفى آه فيه انه انما لا يكفي لصحة تقنية زيادة قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كهم وشكلا لا يخرج الا ان لا يكون محال
 وعلاوة التي توجب الكسوف انما هي المحاكاة وظاهر من موهبة زيد محالته لخلان موهبة ليس محالها اصلها وان كان شريك الماهية
قوله فلا بد من حصوله ووجوده ان قال المصدق المعاصر للحق الدواني تشخيصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
 واحد والواقع لو تبعنا فيه لزم ان يكون هذا الشخص صليان الماهية مع كل شخص شخص آخر والواقع لو تبعنا تشخيصات الخارجية
 في شخص واحد فلا يخلو ان يكون كل من الشخصين من الشخصين في الشخصين لان كان الاول كان تشخيصه كليهما فكيف يكون كل الشخصين
 وبعده شخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون فرض شخصا شخصا لثباته لو كان الشخصين من الشخصين الخارجين فنفسه شخصه فهو
 ذاتية معفوفة هناك فان كل شخص الخارج جسمان كان باسند في الخيال الغير جساما ولازم من جملته في الخيال انما هو تسلسل الاجسام
 واعتمد على الحق الدواني بانه ان لا يتقاسم الشخصين الخارجية والذاتية انه لا يجوز ان يكون شي واحد وجودا واحدا
 تشخيصين خارجيين وتشخيصين فنيين فليس لكون التشخيصين الخارجيين تشخيصا للشخصين

وليس العلم نافعاً على هذا القدر وأجاب بأننا لا نسلم العلم المتحد بالشيء لا ينفع في الكشف عن الغرض من الشيء

وجوبه في الذهن الاتري ان الشخص الخارجى موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في احوالات من تلك الشخص بل تشخصه في كل
 احوال باعتبار قيامه بذلك الخيال ان وان الشخص الخارجى في الشخص الذهنى بمعنى ان الشخص الخارجى مع تشخصه الخارجى لا يحصل
 الخيال بالوجه الظاهرى او حرم ونوات الحياتى يعرف من ان المدرك من غير صورة الانسان كقنف بقدر شكله هناك وعوارضه
 تشخصه ما يزيد ككفى كك موجود بوجوده ثم انه لما اعترف بان المدرك من غير صورة الانسان كقنف بالصور ان تشخصه لا يزيد كك
 مشخصة الخارجية حاصلة الخيال فقد اجتمع تشخصه الخارجى الموجود في الذهن مع تشخصه الخارجى بل تشخصه الخارجى ليس
 باعتبار وجوده الذهنى ومن ههنا علم انفعال ما تقرر من ان الوجه عبارة عن كمين ان كمين هذا الشخص تشخصه كك ان الصور
 في الخيال لما اعتبار ان احداهما ان تقرر حيث ان هذا زيد ويجوز ان المشخصات كك تشخصه في الخيال المعين من ههنا كك
 شخص من الانسان تشخصه المشخصة له وثانيهما ان تقرر حيث ان هذا صورة معينة حالة خيال معين من ههنا لا اعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من غير كفاية بسبب قيامه بـ خيال معين كان صورة الانسان لا يحصل اقل من حيث التجربة
 عن الشخصات الذهنية حقيقة الانسان من حيث الكائنات تلك الشخصات بها علم قائم بنفس شخصيته فلما ان تلك الصورة كلية
 باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه شخصا كك الصورة الخيالية لا تشخصه باعتبار كونه زيدا بل تشخصات الخارجية وبما كونه
 علما خاصا بالشخصات الذهنية وكذا انفعال ما ذكر من الوجه مع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الاطرافتين مثل في تشخصه كك تشخصه كليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا شخصا وذلك لان
 الشخصات الخارجية كائنية في تحصيل الشخص الخارجى وغير كفاية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا لا الشخصات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات العينية ثم لكل منها تشخص خاص حسب قيامها بالخيال الشخص
 لا يقال في كمين المدرك من غير كليهما الصدقة على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لا ما لا يقول
 في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز لثقل مطابقة الصورة الواحدة لكثرة ما هي ظل لما وهنا الامر بالعكس كذا
 انفعال ما ذكره باعتبار ان عدم تدخل الاجسام وذلك لان التدخل المتعنى في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
 بينها امتياز متعنى وليس ههنا جسامان مجتمعان بل جسم واحد وجد في الخارج مشخصات خارجية حصل الذهن انفسها
 في هذا الوجود وشخصه من غير جسامان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل غاية تصور الوجود والاحراز ليس
 الخيالية مجردة عن الخارج ولولا ذلك لا امتنع تصور جسامان مع التدخل على ما تقرر من حصول الشخص في الذهن
 من حيث ان الشخص بالعرض الخارجية وكقنف بالواحد العينية محال قد عرفت استحالة ما قد ذكرا فصلا فلا حاجة الى ان
 قوله وليس العلم زائلا الخ اقول هذه المقدمة لغز لا طائل تحته في هذا المقام كما لا يخفى على المتأمل
 قوله والجواب الخ اقول محصل هذا الجواب ان حصول الشخص الخارجى في الذهن من حيث كئنه بالعرض الخارجية

بشخص واحد جى الشخص المتشخصات الخارجية والشخصين الى جميع الذين تشخص احداهما معاير لشخص الآخر المتشخص
بينهما كما بين الخططين او المتشخصين في الاستقامة والاختلاف في سطح واحد او بمركب بناء على
ما تقر في الحكمة من ان المحل هو الكل واللبعض دون البعض لانها من حيث انها متممة

في جهة محل واحد بما هو به حيث انها متممة في جهة اخرى

محل للاخر شيعة كذا كما اشترنا اليه سابقا فافهم

المحل

والشخصات العينية مسلم لكن لا تم كزود اجتماع المتشخصين اذ قد يتحقق ان الشخص لا يحصل بغير الوجود واما
فهو ليس متشخصا بل من اثار الشخص كذا في الوجود والشخص الخارجى اذ يحصل في الذهن فقد تعلق بوجوده فلا بد ان الشخص
بشخص آخر المتشخص الاول في هذا النوع من الوجود والاحتمال ان الوجود الخارجى لما كان مغاير للوجود والذنبى فلا بد ان يكون
الشخص الحاصل في هذا النوع من الوجود مغاير للشخص الحاصل في النوع الآخر منه على ان الشخص الخارجى ليس متشخصا
باعتبار وجوده في الذهن لان الشخصات الخارجية غاية كفايتها في تشخص الشخص المذنبى كفايتها في الشخصات الخارجية متعظمة
في جميع ابعاد الوجودية القائمة بالاذن ان المنة ثم كل شخص منها متشخص خاص بحسب قيامه بالذنب الشخص المتشخص الخارجى
مع تشخصه الخارجى كجميع في الذهن الموجود على تشخصه في الخارج فجمع الشخص الخارجى الموجود في الذهن مع الشخص
لكن في الوجود اجتماع المتشخصين انما يلزم اجتماع المتشخصين لو كان الشخص الخارجى متشخصا للشخص عمت بار وجوده في
الوجود والذنبى ليس بالمتشخص انما شخصان الخارجيان فلا بد ان كل واحد منهما متماثل في الوجود فلهذا يلزم اجتماع المتشخصين
قوله كما بين الخططين اه اقول هذا التفسير ليس محله ان يتباين الخططين كما لا بد من سطح السطحين الى الوجود من جهة واحدة
انما يكون جهة اختلاف السطح ووجه تباين السطحين فمما اختلاف المحل جهات المحل بالجهات بحيثيات مختلفة
ما نحن فيه من اختلاف الاشخاص كما هو متشخصاتها ولا دخل للاختلاف جهات المحل بحيثيات في تباينها من اختلافها اطلاقا
قوله بناء على ما تقر في الحكمة اه وذلك لان السطح الذى بمحل الخططين والوجه الذى بمحل السطحين متصلان في الفعل
قوله لانها من حيث انها معنى ان السطح والوجه من حيث همتا واهما في جهة محل واحد بها ومن حيث همتا واهما
في جهة اخرى محل للاخر فلا بد ان همتا واهما في جهة محل واحد بها ومن حيث همتا واهما في جهة اخرى محل للاخر فلا بد ان همتا واهما
السطحين لك العالين في جسم واحد يلزم اجتماع المتشخصين لان الامتياز بين الخططين والسطحين بوسطه فانه الخارجى
قوله مشترك اقول قد عرفت ما تلوننا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصلا كما عرفت ان الشخصين لو كانا
احدهما مغاير للآخر خارجيا او كلاهما خارجيا جبين متمما في تشخصها فلا يلزم اجتماع المتشخصين كذا في هذا الجواب
ان العلم بالذنبى هو ذاته الذنبية لان الهوية الذاتية والعلم بالذنبى هو ذاته الذنبية والعلم بالذنبى هو ذاته الذنبية
علاما انهما من جهة الجواب ان الشخصين متمما في جهة واحدة لانها من جهة واحدة لانها من جهة واحدة

قوله علم حضوري والا لازم اجتماع الشئين قوله فاعلم حصول لا تغافل الماهية الشخصية عن الصورة الشخصية الكلية بصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما على تقدير كونه غير العلم فليس من الماهية

قال الشارح واعلم المتعلق الخ قال روح حاشي شرح التذييل الشئ من حيث العوارض الذهنية علم حصوله على كونه صورة للاعتبار الاول على الشئ من حيث هو هو علم حضوري يغيب عن العلم ومعلوم بالعلم الحضوري الكونه صفة قائمة بنفسها بذاتها وصفاتها متضمنة كما بين في محله وجود في الخارج لترتيب الأثر الخارجية عليه كونه ان له من جهة انضمامها انضماميا ومهية بمعنى وجودها في الشئين في الخارج وكذا قال في حاشي شرح المواقف وعمره خص عليه لولا بان العلم ترتيب الأثر الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف وبشيء المقتصر بالعوارض الذهنية فمن افرا ما بهتة العلم قائما بهي انضمامية ومن انضمامها لترتيب عليها انما ما بهتة انضمامية الا حراق وحرارة والديبر وغير باهية غير مرتبة على الصورة الذاتية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض الحققة قبح شرح بان صورة انما يشكك انفس عالته في الحجاج وبما اثر خارجي نعم لا ترتب عليها انما ما بهتة انما التي بنى معلوما ومن تعلم ان ترتب الاثر على الصورة الذاتية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يعقل ان الصورة الحاصلة في الانكشاف وبما ع كونه خلاف التحقيق خلاف ما نسب الشارح ايض والحق ان ان او يكون الصورة من حيث الاكتناف بالصور الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا ينبغي اطلاقه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود الذهني فلاست بلا على ان لا يخلط بل سحر وثانيا بان كونه الصورة صفة انضمامية للفصل يستلزم كونها موجودة خارجا او يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشئ من حيث هو هو الية موجودا خارجا مع انه يصح كونه موجودا ذهنييا وجب الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالانضمام بان يكون للماهية من حيث هي الية صفة قائمة باذلول الفهم وتلزم معلو الطبيعية فيلزم ان يكون معلوم العلم حصوله الى انفس الامر موجودا خارجا قوله والا لازم انه قد عرفت ما في ذلك كقول الشارح واما العلم المتعلق انه قد صرح في حاشي شرح التذييل حاشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات العلم حصوله على الشئ من حيث هو هو الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا لا العين الخارج على هو معلوم العلم حصوله على العرض للتحقق العلم عن انكشافه وهو صفة ذات منها لا بد لها من معلوم وبالحكمة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذات كذا في انضمامها بالعوارض الذهنية علم حصوله من حيث هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالانضمام وكما كفى ما فيه اما اوله فاعلمت فيما سبق ان حاصل في الذهن بلا اعتبارا لمقتبر وفرض الفاضل شئ واحد حاصل بضر من التحليل يحمله الى الماهية والشخص ليس هناك موجودا ان الماهية من حيث هي هي والشخص فلا يصح ان يكون العلم

والمتكسب بالحق ماحصله لا ينفرد بالوكان كما ان التصديق على مراتب يقضي بمتقدمتها وثانها بالاصل
والله القوة القوية من الفعل المصدق به لا يكون على ما هو عليه في الاكبر وان كان لا يكون وان كان لا يتقدم
بالقوة التي لها القوة مع عقدا وواحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير متقدم مع الفعل والله القوة القوية من
الاصل على ما يثبت في معنى ان ننبه عليه بكل حكم لم يتقدم به الا بالاول ان كان متقدما كان جازما الزوال لا ان الاعتقاد
متقدما حقيقة معه لتقدمه ان كان متقدما فاعلم ان المتقدم قد لا اعتقاد الاول ان يكون معه ثانيا ان الفعل
والله القوة القوية من الفعل ان يتقدمه مكانا وان لم يتقدمه هذا فلان لا بد من التعرض له ومما يحققة من كونها بالاعتقاد
اليعمل على مراتب ثمة ما يقع اليقين من البرهان منها ما يقع شبهة فيجوز ما القياس الجدي او هو على الخاطي منها ما يقع
فيكون بطلانها وبطلانها على الخطابي وانما قلنا هذا الكلام مع طول البطلان لانه التصديق علم عند الشيخ وانه مقامات يقضيها
بحديث الاكشاف انما هو كمال احتمال التقضية او فعلية فانهم قالوا في الشرح متعلقا بالنسبة في الإشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخارجة حقيقة كما هو من الجمهور بل متعلق بالموضوع والمجول حال كون النسبة الباطنية كما كانت
في هذا الشرع نسبتا للذات للشيء حيث قال فينا ساقى والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل المشرب بالبرهان ان
يتعلق اوله بالذات بالموضوع والمجول حال كون النسبة الباطنية بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك ان النسبة متعلقة
لا يصلح ان يتعلق بتصديق حال كونها كمنزلة ان التصديق ليس كذا والمرأة عند ادراك المرء في هذا الوجه الذي
افاده الشيخ الرئيس غير من المتقدين اليه في هذا الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بالتسنية زيد قائم
شأنك يحصل لك من الادعاء بان زيد قائم في الواقع لا الادعاء بان يكون قائما في الواقع على وجه كمالك هذا ما نأمله
ونسبة من الامر الاثرية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل اتراع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجه ان
لا تخفى في هذه المسألة انما اولها فلان كون متعلق تصديق امر متعلق بالمضمومية والملاحظة ليس بشيء
ولا بد من عليه التصديق قسم العلم كما تم حقيقة ونظاير العلم كما يتعلق بالمتعلق بغيره المستقل بغيره على تقدير
كيفية غير ادراكية بغير كما هو من سبب الشارح استقلال متعلق تصديق ليس فينا ولا بيننا وما قيل ان الادعاء في
كما حكم عليه وبسبب التوجه اليه بالذات بالنسبة بمعنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه بليفتها في تلك الحالة فليفت
يتعلق بها التصديق فحينئذ ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتساق بالذات
والتصديق لا يستدعي الاتساق في الجملة وانما ثانيا فلان لو سلم ان استقلال متعلق تصديق ضروري فكلما
ان متعلقه الموضوع والمجول حال كون النسبة الباطنية بينهما كما توهمه بل على هذا التصديق يكون متعلقه المحكي عنه كونه
بفعل لا عالم قد يرسخ وانما ثانيا فلان الحكاية بالذات انما هي نسبة الربطة لثانها في المرأة لما هو في الواقع اما المجول
والمجول فانما يقدر ان لتوقف تصور نسبة عليها ولو كانت امرأة عرج لما فيها انما هي فلان في متعلق تصديق بغيره

واما رابعا فلان نسبة ذلالمذحج الى الشئ اقتراف عليه بلا اشتراك كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ وامامنا
فلان حصول التصديق بقضية قبل اتراع لم ينسب له كمن عظمه التقدير يكون متعلق بتصديق نفس الحكمي عنه اذ ينسب
هناك الى الصورة واحدة وهي متعلق بتصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول كما جدرابطه
بينهما الابطال لاترأى ففى هذه الصورة كما لا يتعلق بتصديق بالنسبة الابطال كالتعلق بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطتهما ايتم فان قلت منشأ اتراع صورة الموضوع والمحمول موجودى هذه الصورة وذلك كالتعلق
التصديق يقال منشأ اتراع نسبة اليعم بوجوبه كالتعلق بتصديق وتحقيق المقام ان متعلق التصديق هو
ليس بالنسبة الحكاية اذ المعلوم بالذات ناجى الحكاية فمتعلق التصديق وتعلقا متعلق بتصديق ليس هو الحكاية
بنفسه اما الحكمي عنه فهو ان كان فى بعض الصور متعلقا بالذات كالتعلق بتصديق به ليس حكما كما نرى بعض الحكماء
لاننى الاكثر معلوم بوسطه الحكاية والحكاية عنوان ومراة للملاحظة فهو متعلق بالموضوع كونه مقصودا بالذات لا مستفهم
تعلق التصديق به فان من التعلق بتصديق انما هو كون الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا ولك على انه لا يمكن التعلق
بمتعلق التصديق بالحكمي عنه فى الكواذب وليس للحكمي عنها أصلا لافى الخارج والافى الذهن من الظالمين كواذب فافهم
قال اشاع وبهذا حصل الفرق الغم يعنى انه با ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارا من حيث هي شئ
قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الخبر
الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء العالمين بباطل التصديق وكونه عبادة عن الحكم للصورة الذهنية بالنسبة
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية خبر
للقضية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على نهى اللابم وبين القضية عند من يرى العلم بالمعروف متعين بالذات
ان المعلومات الثلاثة من حيث هي هي قضية ومعلوم من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس العرف ان
قائل بهذا الخوف من الفرق بين التصديق وقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اوليس من جهة اتحاد العلم والمعلوم **قال**
اشاع فى الحاشية وذلك لما عرفت ان هذا لا يرد وان كان نظام الوجود على كلام السيد متوق قدس سره او حصول الصورة
فى الذهن عبارة عن العمل فيه اقامه وليس الصورة وجودا فى الذهن سمي احدها با حصول الآخر اقامه حتى يكون المعهود با حقا
معلوما وبالآخر علما لكن يمكن ان يوجد كلا قدس سره بان وجه حصول تبه الشئ من حيث هو بفراده بقوله فنفذه لمعقولات المفقولات
الحاصلة للذهن مع قطع النظر عن القليم بالذهن الاكتناف بالعوارض الذهنية ولا يسل ان كنهنا قضية عارضة لها من حيث هي حادثة
فى الذهن لا مفهوم تفخيمه بالمعقولات الثمانية التى تعرض لاشئ من حيث هو محال للذهن العلم بها ليست تلك المفقولات من حيث
اصحوص الذهن بل من حيث اقامه الاكتناف بالعوارض الذهنية وعلوم محصورى انما هو تلك المفقولات من جهة الحاشية
لان حيث من هذا علم انفعاق ما قائل الحاشية مع ان اولها من العلم بالمعقولات من حيث هو محصورى بل علمها من جهة حصول

لان شي الو احد الصالح لان يتفرع منه غيان في ظرف اللما واذا الاضطرار فكل منهما باعتبار انشراح معنى مبهمة في مرتبة انشراح
نسبي واذا لا اضطرار فكل منهما باعتبار انشراح معنى مبهمة في مرتبة مشروط شي في انشراح وانما هو باعتبار انشراح في
باعتبار سببية احدهما وتزليل الثاني الى اخرى اما المضموم الى انشراح التفسيرى للمها وكن في سبطا وكر كغليسا مستحقين من حسن
فهمهم بعد كون ان جزئية الجنس الفصل للفرع انما هي باعتبار كحاطر الفصل وتعلقها وما اضهر في هذا انما يكون للملكات
مبدا من قصده التفسيرى الى ان السببية في قول السببية بالمفاهيمات من حيث انها امر عظمى وكر كمتبر فيه الوحدة ونحوها او
لان حيث انها كقصة مفردة الى ان السببية بتحقيقه موصلة كالاعداد او العلم المتعلق بها بلهذه الحاشية علم واحد غير كى علم
متمتع به عن جميع من فهم فيها بعد ذلك الحق او المثل الذى يخرج من انما هو شي الوحدة حيث اذا اصدق كان نفعه اذا

[illegible]

فما لم ين من ان مقتضى وحش من اقسام الكلام على السيد باذله من الفرق بين التصديق والتقصية بالعلوم والعلوم والمقرر
عند الامام خلافاً عما يجب ان يكون المقصود انما هو نفس معين لا اختلاف في العبارة والقول باذله من قسمين صنفه الاستحسان من حيث ان
المعنى كما تقر في علم المعاني والبيان ليس بجداً من المعلوم ان تحصيلها ليس الاطلاق بل ان اقسام التقرية على فهم الماد وادوارها
فصل في معرفة كمال العبارة لا في معرفة سياتها وسياقها ايما الى هذا المزمع ولهذا خرج المحشى في اثباته الى امر خارج ليس علمه
والمستعان في كل فصل من اقسامه وهي اقسام اظهر ان ليس في خلاصة القول ان يظهر من تتبع كلامهم وتصنيفهم انها تتعدد
لما كان العلم بمقتضى من ذلك كيف يتصور الصورة مع كونها من مقولات الاختصاص حكموا بالشك ويكون الماد بمقتضى الصورة انما هو كمال في شرح الماد
قوله بحسب كل عجب وذلك ان الشان قد صرح في الاشياء ان اول مقتضى عند الامام المقبولات متعددة حيث هي متعددة في مقتضى
عبارة المقبولات متعددة من حيث انها معرفة للصورة فليس التقصية معلوماً للتصديق عند الامام في رتبة معلوماً انما هو في مقتضى
صورة واحدة ومقتضى عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطلع نظر الشان من اقسام هذا الكلام ما هو في الاقسام
قوله انما هو نفس من الاختلاف في العبارة ان الماد بالمقولات المجمع المقبولات من حيث الصورة وفي التفسير المجمع
الي هي من حيث التعدد وقد عرفت ان الاختلاف في عبارة السيد المصدق قدس سره انما الاختلاف في فهم الشان والمحشى
قوله والقول باذله لا حاجة لاصلاح كلام السيد المصدق تحريك الى ارتكاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر قال الشان
فان قلت الخ اعلم ان قال المحقق الاول في شرح التهذيب ان في تفسير العلم بمقتضى صورة اشياء في العقل تسامحاً لان
العلم بمقتضى الصورة وعينها لانه من مقولات الكيف على الاصح اقسامها الذي هو مقتضى الصورة العقل لان المتبادر من
صورة اشياء بصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا يخل بالعمليات المركبة ولا يخرج عن العلم بالجزئيات المادية وادوارها
لا فرق بين صورة اشياء بصورة من اشياء فكما ان صورة اشياء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من اشياء تفيد المطابقة
وفيها ان فرق بين العبارة بين ان الصورة الى اشياء تفيد الاختصاص المطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الاشياء
فمعناه صورة ما مأخوذة من شيء سواء كانت مطابقة لاهل لا واسحق قال الشان في حاشي شرح التهذيب ان المتبادر من
صورة اشياء مطابقة بصورة ما هي صورة ذلك المطابقة شاملة للتصورات والتفصيلات باسرها المطابقة لاهل
لا تشمل العمليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي الاتباع وجميع صورته اشياء في العقل لان يقال
المقتضى ان تفسير العلم بمقتضى صورة اشياء في العقل لا يخرج اعادة المطابقة لما في نفس الامر ويخرج العمليات المركبة
وهذا التقدير يعني وجه التمسك بها لا بالاساس يخرج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو معلوم حسب مقتضى
وعلم الجزئيات لا يكون حسب مقتضى علمه انما يطلق العقل على الذي قابل الخارج كما صرح الشان في حاشي
شرح التهذيب بهذا الكلام فتذكر ان في بعض كتبنا قال الشان والمادة انما هو في العقل بعض التقصية من حيث بيانها
ولا بد من في تقريره الايراد ان مناط علمه انما هو في العقل بعض التقصية من حيث بيانها فتذكر

فما قيل من لو كان احتمال كون الزايل حضورياً خلافياً لاشتت الاول فبطمان المراد مجموع لان المفروض انها موهبة كون المحض لا
 ولو كان خلافياً لثاني فاما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزايل حضورياً غير محضه كعلم النفس من اشتباهه ونوعه وكذا ما قيل لو كانت
 المقدرة القابلة لوجوده لا يلزم وجوده لجميع الادركات لانه ذو تعلق بالزوال بزوال الزايل وجوبى لا يلزم وجوده بالزوال لان
 لان احدى حيزه لا يكون احتمالاً ليس بشئ على وجه يستلزم الوجود وليس على ما ينبغي بذا فاعلم ان الامام يستدل على هذا
 بان هذه الحالة الاحدية ليست له سواة بالعلم ليست عدمية

قوله فما قيل له اعلم انه قال لمحقق الدرر في شرح جباكل المنور ان الادرک على تقدير كونه زوايا الادرک لم يجر
 ان يكون من الادرک حضورياً لا يكون مسبوقة بما بعدهم الادرک لا يلزم من كون الادرک المحض زوايا الادرک كون الادرک محض
 كذا لما كان هذا الايراد من غير ما قال الشارح في جوابه شرح جباكل المنور مطابقتاً لما قال الفاضل من ان احتمال ان يكون الادرک
 الادرک المحض وكونه زوايا الادرک حضورياً في اشتراك في قدر القابل للايراد بان ان يرد بالادرک من ان يرد بما سواه من
 الادرک محضاً ولا محضاً فعلى تقدير وجوده لا يثبت لمطلوبه وهو كون الادرک محضاً او غير محضاً او غير محضاً ان يكون هذا الادرک
 علماً حضورياً وان يرد بالادرک محضاً فلا يلزم ان يكون الشئ الزايل علماً حضورياً غير محضه كعلم النفس من اشتباهه
 وان دفاع هذا الايراد ما هو المشي ظاهراً وانما بالادرک الادرک المحضى واحتمال كون الادرک من الادرک حضورياً محضاً
 في اشتراك الثاني ويجوز كون الشئ الزايل علماً حضورياً غير محضه كعلم النفس من اشتباهه فلو كان العلم المحض لا يلزم وجوده
 فلا يمكن ان يكون الزايل وادراك النفس فيها لانه نفس النفس على كونها والوع بقا النفس فليست محضاً على اعتبار العقل
 المراد بالادرک الادرک المحضى وبهذه الامور المعيار للادرک محضى سواء كان علماً حضورياً او لا وبهذا يثبت علم النفس
 بذاتها ايها الشئ الثاني بقابل الحضوري مطابقتاً لساكنات فالتفقت فالتفقت فالتفقت فالتفقت فالتفقت فالتفقت فالتفقت فالتفقت
 بين الشقين ولو قيل من بطلان الامر المراد بالادرک من آخر الادرک الغيرة المحضوري وبالعقبة الاخرى غير الادرک
 المذكور سواء كان ادراكاً حضورياً او غير الادرک مطلقاً صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
 قوله وكذا ما قيل له تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدرة القابلة للامر العدمي لا يكون انفعالاً بالعدم بشئ من وانه لو كان
 في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجوده لجميع الادركات لانه ذو تعلق بالزوال بزوال الزايل وجوبى لا يلزم وجوده بالزوال لان
 ان الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الموجود يعني زوال ذلك الزايل الموجود بل يكون الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الموجود
 عدمياً فلا يلزم من كون الامر العدمي انفعالاً بالعدم بشئ بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي بزوال زوال الزايل
 الموجود من انفعالاً بالعدم بشئ وبهذا زوال الزايل الموجود على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل الموجود وجه دفاع هذا الايراد
 اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزايل فلو كان الزايل المتعلق بالزوال يمكن ان يكون زوايا الزوال آخره لا بد
 ان يكون وجوداً مستلزماً للوجودى والا لا يصح اضافته اليه انه العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها متنازعة عن غير بابا الضرورة والعلم ليس كمثل اليقين لو كانت عدمها كانت عدمها بايقانها وموانا كمثل العلم بطلان
 وجوده فكيف كان العلم بعدم العلم بكونه شوبيا مع وجوده كونه عدسيا واما كمثل المركب بطلان ايضا فكذلك كمثل العلم بكونه شوبيا مع وجوده كونه عدسيا
 والاعلى انه يكون عبارة عن الزوال فلا يمكن تعليق الزوال بهذه الزوال اذ كل علم متنازع الا ان يحصل العلم بطلان
 او بطلان الزوال بطلانها واقعا او خصوصية علم دون علم مائة في ذلك اذ اصح تعليق الزوال بطلانها بطلانها
 فيضير العلم بالزوال فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء بالشيء على وجه الاستلزام الوجوه
 فلازم وجوده جميع الادراكات واما كانت المقيدة الثالثة الامر العدمي لا يكون انتفاء بالشيء فهو له ما في حاشية
 الحاشية اولاد لم يتوقف لزوم وجوده بجميع الادراكات على كون المقيدة المذكورة غير متناهية بما في حاشية الحاشية
 وبهذا الظاهر هو قاطع ان غاية ما لا يرد مما ذكره صاحب المطالعات كون الادراك المنطوق شوبيا لا يكون كل ادراك كمثل
 قوله لانها متنازعة ان لا يرد عليه بان كان المراد بالامتنياز في قوله لانها متنازعة عن غير بابا كونه الامتنياز بالذات
 فلازم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم متنازعا عن الغير البسيطة وان كان المراد بالامتنياز مطلقا سواء كان بالذات وبالوسط
 فلازم الكبرى ان الامور العدمية وان لم تكن متنازعة عن غير بابا بالذات لا يجوز كونها متنازعة بالوسط الى الملكة في حاشية
 قوله بان العلم البسيط انه اقوال لا يجب ان يكون العلم واصل تقابلا بالذات وليس بينهما تقابل التقابل لعدم الملكة
 لان انتفاء البنية البنية بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الاسباب السبب فلما لم يار طبيعتها عن ارتفاع عن موضوع
 غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء البنية فلما لم يار طبيعتها عن ارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العلم والملكة فاذا
 كون العلم عدميا يكون كمثل وجوده باغاية الامر لا يكون وجوديا في الامور ان التعبير فعلى تقدير كون العلم عدمه مقابل الذوق البطلان
 البسيط لا يلزم كونه عدميا لعدم العلم البسيط ليس عدميا على هذا التقدير بل بصفة شوبية فلا يلزم كون العلم شوبيا مع شوبية كونه عدسيا
 قوله واما كمثل المركب اقول لا يخفى ان كمثل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابل على تقدير كونه مقابل
 التقابل بين العلم واصل ليس الا بالعدم والملكة والاشترط فيه عدم خلو المحل عن التقابل بل عن التنازل ارتفاعا
 موضوع موجودا استحيل ارتفاعا عما عن محقق قابل الامر الوجودي فامشاه الادراك لا يخفى عن ادراك شي بعينه واصل
 واما كمثل الغير التقابل فلا مضائق في فعله عنها عدم التصان والنجاد بالعلم ولا كمثل المركب بطلان كون كمثل المركب
 مقابل العلم تقابل لعدم الملكة انما يبطل كونه مقابل بالذات تقابل الاسباب السبب التقابل ليس يتحقق بين العلم كمثل
 قوله وفيها ما فيها نقل عن المشي في وجه خستلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز عدمه عن العلم
 متنازع لتمام عدمه زيد عن عدمه وهو لا يخفى سخافة او غرض الامام من الدليل الاول البطلان كون العلم
 عدميا محضا ونظاير ان عدمه المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدمه زيد عن عدمه وليس له بالمضات اليه
 وفي وجه خستلال الدليل الثاني انه محض المحصور اذ ان يكون ملكة العلم محلا مطلقا ولم يذكره في الاستدلال

[illegible]

قوله فما ذلك بل من ضرورة احتمال ارتفاع التقيضين ولم يعلم ان في هذا المقام شك كما لا يلحقني به معاصر الاندروج الهند
ان ارتفاع التقيضين يقتضي التقيضين فان التقيض كل شيء فهو وساحالة التقيضين سينوجب جو التقيض فيكون
التقيضان جميعا موجودا لتلازم اجتماعهما وقد خرج في محله بالقياس لدفعه لكنه لم يرضق وهو انه ليس له رفع تحقق التقيضين معا
حتى يلزم بالازم فانه ليس بمحال ان يرفع التقيضين معا وهذا هو شأن رفع موضوع التقيضية الطبيعية الذي تحقق تحقق فردا
بانتفا جرح الافراد فغاية ما لازم من احتمال وجوب التقيضين من الفرد ضرورة انه لا يتلزم اجتماعهما وقد عرضت على ان استناد ملاحظة

فذلك ان دالك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عيانيا على الاول ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون كالك
مستلزما للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا ثبت المطلوب على الثاني الصحيح تعلق السلب بالسلب ايضا الى عدم تحقق الوجود
قوله ضرورة ان ارتفاع التقيضين لا يوجب عليه بل يقتضي الوجود لئلا يلزم عدمه لا ذلك على تقدير كونه عدليا بل عدوانا بتا
ضرورة انه صحت تعلق التقيضين بالانقضاء من غير استلزامه للوجود ولا يلزم ارتفاع التقيضين اقول غرض من المطارحات
الطالعة في العلم عند هذا التقيض السلب بالمتين السلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عرضت له في اختياره لا في التقيض
كما ذكره المحشي لا في التقيض بالانقضاء السلب البسيط انشئ بحيث لا يكون مستلزما للوجود لانه ارتفاع التقيضين قطيع على ان التقيضين
انما لم يكن معنى المقدرة القائمة الامر العيني لا يكون انتفاء بالشيء ما ذكره الشارح في الحاشية بقوله ان تعلمه يلزم ارتفاع
ولا شك في لزومه ولا في بطلان اللازم بل في الغرض انه على تقدير كون ذلك عدم التعلق في كلا الطرفين مستلزما للوجود يلزم ارتفاع التقيضين
قوله لكنه لم يرضق ان قيل وجب عدم الرضاء ان جواب المحشي محتاج الى تقدير لفظ اصح عدم قيام القرينة عليه وبعض قالوا
في وجه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة انتفا جرح جميع الافراد كما علة الشارح مع ان الامر ليس كذلك لان
ويعوضا يتحقق فبما هو انتفاء هذا الفرد يستلزم انتفاء الفرد فلا يمتنع انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
نحو كمال ان جرح التقيضين غير محال لعدم استلزام حقيقة معا كارتفاع التقيضين ايضا غير محال لعدم استلزام ارتفاعهما
والتحقق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فردا ليس الوجود الفروحي لان تنزع القرينة الطبيعية ليس بها بالاطلاق
معناه ان توجب عين جود الفرد بل هو معنى وجود موضوع المعاملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد انتفاء موضوع الطبيعة
فوجود جود في الزمان بوجوده خارج جود الفرد بعد انتزاعه عنه فصح انه يوجد بوجوده فردا بمعنى انتزاعه عن الفرد ولا ينبغي انتفاء
فردا لان الفرد انتفاء انتزاعه فناء ام الفرد موجودا فصح انتزاعه عنه بل ارباب الينا في موضوع ما لا ينبغي جميع الافراد على
هذا التقدير لا يكون له انتفاء أصليا فينتفي عن ضرورة والوجود في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع التقيضين جعل ثلثة معان
رفع تحقق التقيضين معا بان يرضق الطبيعة التي تحقق التقيضين ويقال معية تحقق التقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال قال المحشي وثانيها رفع احد التقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصرنا
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو التبادر الى الغرض والمعنى الذي اختاره بعيد عن الغرض جدا

قوله في غير المتعارف مع الوجود ان شانه بخلاف قوله بل ان شانه بآثاره لان عليه بان الادرار منشأ الاستمرار
فلو كان انشاه محضاً لم يميزه الا ان شانه آت محضه لم يلو بسلطة التميز الا بالاحتكاك

جواز اختلافها في كونها وجودية وعينية فهي غاية السخافة اذ لا يمكن اختلاف الادرار كات بالذات الا اذا كانت متفقة بين
وجه الاحتمال كون بعضها وجودية وبعضها عينية فلما اختلف النوع بين الادرار كات في شانه فكلها كون بعضها وجودية وبعضها عينية
قوله مع ان الوجود ان شانه يعني بان الوجود ان شانه بآثاره لان عليه بان الادرار منشأ الاستمرار
الادرار كات السابقة تتحقق مع الادرار كات اللاحق لا ترى ان عليه بان شانه بالنتيجة لا ينبغي العلم بالمقدّمات لزم ما بل قد يطالع الذهن كل
حار ورو عليه بان لا يميز من كون الادرار كات والادرار كات السابق ان الوجود الادرار كات السابق مطلقاً وراسخ اللاحق بل ان
لا يتحقق مع اللاحق ما كان نوعاً لا يجوز ان يتحقق مع اللاحق الادرار كات السابقة التي لم يتحقق بها اللاحق وجهه بان الادرار كات
ان شانه الادرار كات السابقة المتقدمة الادرار كات السابقة في سلك سلسله وجهه عن تحقيق الادرار كات اللاحق فالادرار كات اللاحق ان شانه
بجميع الادرار كات السابقة عليه لذات الادرار كات السابقة في سلك سلسله وجهه عن تحقيق الادرار كات اللاحق فالادرار كات اللاحق ان شانه
استحالة ان شانه الادرار كات السابقة عند تحقيق الادرار كات اللاحق في العلم بآثاره لان عليه بان الادرار منشأ الاستمرار
وحيث تعلم ان على الادرار كات السابقة في شانه فيما بعدهم اقول عادة في شانه ما قيل من بعضهم ان الادرار كات اللاحق الادرار كات
عند تحقيق الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
لان الاول في سلك سلسله الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
عنه انما اصل ما ذكره بالاقبال في شانه الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
ابطال الشك الاول في شانه الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
قوله ان شانه الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
فلما كان ان شانه الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
صفحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن غير الذات وليس هناك شيء غير الوجود بالبطايع فالان شانه الادرار كات اللاحق في شانه
بذلك صحت بشي في نفس الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
في نفس الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
والتحقق للعدم في نفس الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
من اذن بان الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
انما يتصور بالادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه
ما كان الحق الكد في شانه الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه او كما سابقاً على الادرار كات اللاحق في شانه

فيخرج بان تنايز السوالم لا يتوقف لا على ثبوتها الى ما كانت لا على تنايزها ايضا فليقل قوله والا لازم على تقديره ان يكون
 بهذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء ثباتها سابقا لثبوتها لانه ثبت في السابق ان ثبوتها لا يتوقف على انتفاءها
 ان النسخ اذا وصل على كلامه في تقديره يتوجب الى التقييد فقط او في علمه بان العلم المحض ان كان هو موصوفه موجودا يكون في ثباتها
 ولسا لانه في هذه الصورة تصديق معدلة وقد نرضى به وهو موصوفه في الكلام عند تحقق الادراك الا في الاعتراف بالعدم
 المحض اعتراف بالادراكات في كلامه سابقا قوله ولا شك ان في ذلك احتمال على تقديره ان يفسر له انما تقديره قد مر في الجواب
 مرتبة العقل البسيط التي هي عبارة عن غلو النفس عن جميع الادراكات متحدة بمرتبة النفس والاشهاد على حاله ثم استحالة التسلسل في
 التقدير على تقدير كونها نظرية على حد النفس ايضا يمكن ان يستدل على ان تلك المرتبة راسا بان يقل بعد تبيده تقديره هي
 لما فرض من مفاهيم متناقصية مفهومة في حصول الذهن في نفسه وبوجه ذاتي او عرضي سواء كان آية للملاحظة او موضوعا
 قوله فيخرج آية هذا الكلام منطوق اذا لاضافة الى الملكات ما توجب تنايزه لا عدم كون الملكات مستمرة واذا فرض في الملكات
 ان يفسر لها بسبب غير متناهية فكيف تعجب تنايزه لا عدم بل كيف يصح اضافة الاعداد اليها وان لم تكن كما مقتضى عقله ولعل من
 الى هذا لا يقول فليقل على قال الشارح والا لازم آية هذا الكلام من الشارح بحيث يصح ان الانتفاء الثاني في ثباتها شيء ادراك
 انتفاء شيء يمكن ان يكون انتفاء الثابت لشيء ولا شك ان لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق شيء محض فتنايز الاعداد
 يكون في قوة السالبة المعدلة والسالبة المعدلة اعم السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت تصور
 احداهما انتفاء الثبوت في شيء انتفاء محض والثاني انتفاء راسا فمقد تحقق الادراك لا يخرج من معنى السابق راسا
 قوله بنا على ان تفرخ فيه انه لا كلام هنا ولا تقييد على انة قاعدة لفظية لا يلتفت الى ثباتها في العلوم العقلية على
 ان انتفاء التقييد كما تصور بان انتفاء التقييد كانت تصور بان انتفاء المصير ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
 قوله اورد عليه هذا الايراد وان كان في غاية النسيان كما سيظهر ان شاء الله لكن في رتبة ادراك النفس بل لا يلزم
 غير موجود في ادراك صفته لذلك وزوالها وان كان منسوبا لذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محلها
 وهو النفس كما ان السواء الزائل عن الجسم زواله وان كان صفته بالذات لكنه صفته للجسم الغير فقال انه لا يجمع الجسم
 فاجمع موضوع السلب واليقين في كون الاعتراف بتحقيق الانتفاءات اعترافا بتحقيق الادراكات فانهم
 قوله في ان احتمالها في الشارح في جوهرية شح بياكل النور في الشارح وان كان في الامور المتغيرة لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس محل او رتبة عليه لا لا يتجسس الحكم بالاحتمال على تقديره ان النفس على تقديره قدما في حال فانهم قالوا بل العقل البسيط
 ومرة غلو النفس عن جميع الادراكات في الجسمي في يجوز ان يكون تبيد العقل البسيط في مختصة بمرتبة النفس فليقل تقديره ما يحتاج
 لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب في يجوز ان يكون النفس قبل تعلقها بالبدن غير ادراكات لم يقع على احتمالها بل
 قوله ان شاء الله عليه في قول المراجع في النفس من تعلقها بالبدن ان كان في النفس رتبة او رتبة فلا يخص استحالة انتفاء

واور و عليه و الا ان الموصوف لا امتناع لما كان مضافات موضوعات هذه اقصاها باعتبار الاتحاد و تطابق
 على لا فاضل في ان يكون موجوده بهذا الاعتبار لا يكفي وجود نفس الموضوعات حيث هي فان لم يثبت حاكمه بان الذات
 حقيقة بحيث جوده هذا الايراد في غاية ائتمانه و الدقة و الا ثبتت بالذات الافراد و ثبوت شي شئ انما يستلزم ثبوت
 و لا يكفي ثبوت عنوان المضافة لشي الاشكال كما بان انما يكون الظاهر البين ان الحكم في الموضوع ليس على العنوان بل على
 من حيث لا يطابق على الافراد و لا وجود له بهذه الكيفية و ثانيا ان الطبيعة و ان كانت محكومة عليها بالذات كما لا فاضل
 محكومة عليها و ان كان الحكم عليها بالعرض و محمول مطلق من جميع الوجودات فينتج عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على
 بالعرض و ثانيا ان المعلوم في خبره ان استدعا ثبوت المضاف في ظرف الثبوت انما هو للثبوت نفس الامر لا للحكاية بالثبوت
 و الحكم على شي ثبوت الطبيعة باي اعتبار كان بالجوهرية ليس بهسطة القضاة و افرادها في نفس الامر و اما هسطة في الثبوت
 و اما هسطة في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المعلوم متصفه بالمجولية و لا بالذات ثم تصفط الطبيعة حيث الاتحاد
 ثانيا و بالعرض و كان الاشكال انما في هذا اقصاها الا ان جميعها محصورات يستلزم ثبوت المجولية المطلقة و لا بالذات
 موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات لم تكن في قبيل ان الافراد لها اعتبار ان الاول اعتبار نفسها و اعتبار وجودها
 بوجود الطبيعة بالعرض هي من حيث موجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجموع طليقة بنفسها و كيف يصدق
 هذا الوجود العرضي فليس معنى على هذا ان يقال لا يصدق المرجية من وجود المضاف بالذات و ثبتت بالذات انما
 هي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق المرجية فيكون القول بان المحكوم عليها بالذات هي الطبيعة لغو الاطال تحت
 على انكم قد عرفت فاني لست افي ان هذه القضية و ان كانت موجبة لكنها لا تقتضي التصور المحكوم عليه ان الحكم كافي في
 و هذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع و هذا ظاهر جدا ان الثالث ان هذه القضية غير بديهية و حاصلها
 ما يتصفه من معلوم لو صدق على مجموع المجهول المطلق لا يمنع عليه الحكم و هذا الجواب ايتناه حصدا الا ان المبرر في الجنب على ان
 ان حصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بمتنوع انه لا وجود للموضوع فحاصلها غير بديهية كانه تسليم لا يراد الرابع ان هذه القضية
 و ان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سائبة بحسب الحكم عنه لانها حاكية عن بطلان موارد الحق فلا تقتضي الاثبات العنوان
 في الذم من الجميع الحكم عليه و لا تقتضي ثبوت المضاف لاذ لا ثبت هناك في نفس الامر و الحق انه لا معنى لكون القضية
 بحسب الحكاية و سائبة بحسب الحكم عنه هلا ان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمجموع لانه عي حصة
 وجود الموضوع و القضية لسائبة حاكية عن محض البطلان لا يصدق صدقها وجوده فكل محمول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت محتوية
 بحسب الحكاية كان الحكمي عنه لذات المحمول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق جزء
 بحيث يصح انتزاع الحكم عنه حال كونه موجودا و صدقت القضية الموجبة و الا كذا ثبت ان كانت سائبة كانت
 حاكية عن محض البطلان فلا يستلزم صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن كونها سائبة بحسب الحكم عنه على تقدير كونها موجبة بحسب

ومنها ان التقادير الحقيقية هي قول كل محمول مطلق متنع عليه الحكم غير متصور انه معلومة لانه فيها من ان يكون
 مرة للملاحظة الافراد وحين جعل العنوان مرة لتفسير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحينئذ بان التقادير الحقيقية
 صدق العنوان بالفعل وبالامكان جعله مرة للملاحظة الافراد حال الحكم وبهذه الحقيقة مشروطة عامة او عرفية عامة صحتها
 ان يصديق عليه العنوان بالفعل وبالامكان بحيث يتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه محمولا مطلقا او انما هو ادم كونه محمولا مطلقا
 واورده عليه بانه لا يقطع عرف لتخطيطه اذ لو قرئ به بانه قولنا كل محمول مطلق والملاحظة عليه الحكم وانما وكل محمول
 مطلق من كل احد يتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يتشكي في الجواب بصدق العنوان بالفعل وبالامكان قال المصري
 شرح المطلاع فلا يتصور دفع جميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب باسم الملاحظة بانه ان المحمول المطلق
 وانما معلوم بالذات محمول مطلق بالغرض وبهذه الحقيقة قد سرح الشرح في حواشيه بانما هو اطلاق محمول مطلق بانما
 يتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل معلوم بهذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المضموم وجعله كالملاحظة على وجهه كماله
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً ولكل الافراد في ذات المحمول المطلق وانما هو في ان يكون في اية معلومة باعتبارها بصفة
 المحمولية المذكورة وهذا المعلوم اذا كان انه معلوما باعتبار كونه محمولا مطلقا وانما في نفس الامر بل محمول مطلق
 حيث توجه اليه بهذا المضموم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المحمولية
 المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معدومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وتتناوع مع المعلومة
 صحة الحكم وانما قلت هي ان كانت معدومة لكنه لا يلزمها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المحمولية وانما هي
 ان مضموم المحمول المطلق وانما كل العقل ان جعله ملحوظا بالذات ان جعله مرة للملاحظة الخبريات كما في سائر المفردات الكلية
 واذا جعله مرة لاظهار حيث اتصافها بهذا المضموم كذا هو منشأ اتساع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الاتساع كما معلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها
 ملحوظة من هذه الحقيقة الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا اظهرنا اصل كل شيء عنها معلوميتها حكم
 الحكم بالاتساع الى اصل الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فلو كان
 محمولاً مطلقاً نجيب الامر بل حسب من العقل حيث توجه اليها بهذا المضموم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمحمولية ولا يخفى على المتصفتين ان جعل هذه الحقيقة بغير مرجع صحتها الى ان
 ما هو محمول مطلق في الواقع يتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يمكن في الحقيقة المرجعية لصحة
 صدق العنوان بحسب الغرض بل بالجملة الحكم في هذه الحقيقة بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الغرضي غير
 اذ من الممكن ان الغرض ان المحمول المطلق يتنع عليه الحكم في نفس الامر لانه يتنع عليه بحسب الغرض الامر في محمول
 مطلقا وانما على تقدير جعل المضموم مرة للملاحظة الافراد قصير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افراد هذا المضموم قال

وقد عرضتها على اذكياء عظماء فمكنت احد بايعته فبني احتجابا تسمى بالبحر الاسم قوله انوزوال شي الخ فاذ بعض
انواع علم انهم ان لا يطلق تفهوا شي وعده لتحقيق لعدم اليقين كما في الاحداث ومسلم ان لا يدرى تفهوا بعد الوجود
الادراك لو كان انتفاء ما يجب ان يكون مما لا يتحقق الادراك الاحداث فمن الجائز ان يكون الادراك لم يدر
الحدث والاولا هي عدا الاحتمال تفهوا لم يبق على ما هو تفهوا ولا يكون كل انتفاء سابقا لما هو تفهوا ولا يكون

قوله علم ياتيه قال في الحاشية لاحد ان يقع حصول مفهوم المحمول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة مستند الى
الاطل في مبدء الولادة انما يدرك صورة الابل الام وغير ذلك من الجزئيات كما ينبغي ان تستلزم تعلم ان هذا المنع
او حصول مفهوم المحمول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة يمكن عقلا ولا يلزم له في نفس الامر اطلاقا لا يلزم الاحتمال ان
وجود مرتبة العقل المبدئي انما يتحقق في المفهوم والاف في النفس مع انه لو لم يتحقق حصول مفهوم المحمول المطلق محال عقلا في ابتداء
فلا يلزم في الاشكال ان يتحقق كماله في بعض جهات اياها انما يصح ما يحصل من جهة واحدة لم يكن ذلك الوجه منافيا لمقتضى
انما يكون في الوجود كماله في بعض جهات اياها انما يصح ما يحصل من جهة واحدة لم يكن ذلك الوجه منافيا لمقتضى
محصل في التوجه انفس الكمال في كل الشئ لكنه منافيا للمعاني وروبا مسميا ما يكون مضافا بنفسه او بوجه من وجوه
معدلة بغيره مطلقا ولا شك في تناقض المفهومين بل يلزم اجتماعهما بالبيان المذكور في بعض القول يكون مفهوم المحمول المطلق
وجها منافيا للمعاني في قولنا المتناهي في الحق في الجواب ان بعض المقدمين يصرح بمحصلا ان لا يدرى بالوجود المطلق الذي
فحصل مفهوم المحمول المطلق في وقت من الاوقات فلا يتحالة ان المعاني انما كانت بهذا الوجهين بل في بعض الاوقات
ان كان صدقته زمان حصول واحد بل يجوز ان يكون ما نه سابقا عليه ان لا يدرى بالوجود المطلق انما فلا يتحالة حصول احد الا ان
على شي انما يحصل المطلق انما ينبغي ان لا يكون متعلقا بغيره بل ياتي في شأن ضرورة ان كل شئ يتعلق بالعلم بوجهين زمان ان لا يدرى
المطلق زمان حصوله بل لا يتحالة ان لا يكون متعلقا بغيره بل ياتي في شأن ضرورة ان كل شئ يتعلق بالعلم بوجهين زمان ان لا يدرى
حصول المقيد زمان حصول المطلق المطلق الا ان كل شئ يتعلق بغيره بل ياتي في شأن ضرورة ان كل شئ يتعلق بالعلم بوجهين زمان ان لا يدرى
فحصل حصول المطلق المطلق المطلق الا ان كل شئ يتعلق بغيره بل ياتي في شأن ضرورة ان كل شئ يتعلق بالعلم بوجهين زمان ان لا يدرى
قوله انما يحصل الا عظم آه حصل ما انما يحصل الا عظم آه حصل ما انما يحصل الا عظم آه حصل ما انما يحصل الا عظم آه حصل ما
لا يتحقق ان يكون عدا سابقا فلا ادراك للاحق والادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدا سابقا لما هو
عدم له وظاهر ان لعدم السابق لشيئ لا يتحقق ذلك الشئ قبل طرأ ان لعدم عليه فلا يلزم تفهوا ولا شك في غيرهما
اصلا وان حصل ان ادراك عدم اللاحق فاللازم ان لا يكون له لا يتم ان يتحقق في جهات كون الادراك عدا سابقا لما هو
وبالجمله ان لا يدرى زوال شي مطلقا ان تفهوا انما يحصل من جهة واحدة لم يكن ذلك الوجه منافيا لمقتضى
عدا سابقا فلا يلزم تفهوا ولا شك في غيرهما ان لا يكون له لا يتم ان يتحقق في جهات كون الادراك عدا سابقا لما هو

كما بقي عدم عدم قديم وج لا يلزم قضاة الاشياء استحقاقا لعدم لزوم تحقق الازل حينئذ قبل ان يعمى الزوال في خصوصية المثل
يجب ان يتم تمام التفسير لا حينئذ بل في تمام كون الاشياء كونها لا استقار سابقا على ما هو متعارف فانها في ذواتها قولها فلا بد
الذي يدعيه البعض الاول لا يتعارض مع الثاني لا بد ان يقال عقبه فلان على عقبه على اصل الاشياء كونها لا استقار في ادراكها
فلا بد ان لا يعقبه الا استقار ان كان متعارفا لا سابق عليه كان كالاختلاف متعارفا لا متعارفا لا ادراكه لا يجوز ان يعقبه
وكان هذا الادراك الذي يعقبه كون الاشياء متعارفا وله متعارف متعارف يستلزم تحقق ذلك التفسير في الالزام ارتفاعه في بعض
فيستحقق الادراك المنقضي سابق على كون الاشياء متغيرتين في يستلزم الادراك الثالث وهو الاختلاف فلا بد ان المفسر في الالزام
عليه بغيرتين في هذا يستلزم كل شئ لا وفصل كلية الراي لزوم عادة لعدم وقوع المفسر في نفس الحكمش كذا في النهاية
وهذا ليس شيئا اما اولها فلما افاد بعض المحققين قسسه ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على النفس ان يكون
فاقد الادراك وثبوت العقل الميولان يشهد بخلافه وسحقا له تعاقد الادراكات الغير المتناهية اية مبينة على ثبوت العقل الكلي
او على حدوث النفس ما ثانيا فلان يستلزم اجتماع النقيضين في اوجز النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
المهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيستحقق الادراكات ان يبي ليس الى عدم الادراكات السابقة
على تلك الادراكات تلك عدم متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعداد المتناهية
للاادراكات الثابتة للنفس بعد انفسهم استعداوا بالتمام لا المكشوف فالعلم حقيقة هو لعدم سابق الادراك المتخصص في
المختصم بالخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا لا ادراك يجوز على العقل في الاحتمال اية في عدم التصرف في عدم الاعمال
يطلب حصر الامتلاك الدليل فلا بد من تعميم عدم بالطاري سابق بعضه المذكورة في الالزام الادراكات الغير المتناهية
سبيل المتعلق على معنى ما في انفسه ثبوت لعدم سابق لها كذا في كون علماء منشأ لا مكشوف معنى لكونها متغيرا في منشأ
قوله كما في عدم عدم آه قيل عدم الاول مضاف الى عدم الثاني الذي هو موصوف بالتقديم مضاف الى الاول لعدم
القديم لعدم سابق لعدم الاول مضاف لعدم اللازم لعدم سابق فيكون في امثا لا يكون لعدم اللازم متعارفا
لعدم سابق لا يكون لعدم سابق متعارفا لعدم سابق وحق انه لا معنى لكون عدم اللازم متعارفا لعدم سابق صلا
او ان متعارفا لعدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بعدمه والالزام ارتفاع النقيضين لا يكون لعدم سابق متعارفا لعدم سابق كما لا يخفى
قوله وانما متعارفا في شئ ان لم يتحقق في قوله متعارفا متعارفا في شئ يستلزم تحقق ذلك الشئ الوجودا لا استلزامه
فيما اذا كان شئ الذي هو في الارتفاع لا انقضاء ضرورة ان متعارفا عدمه يستلزم عدما لوجودا ونحن فيه لك فرضا
وان اريد ببقا ذلك الشئ الذي هو في الارتفاع لا انقضاء على ما كان سواء كان وجودا او عدمه لم يلزم من تحقق وجوده
فلم ترتب عليه قوته فيستحقق الادراك المنقضي الا ان يقال ان كان ادراكا بعدية بعد بعضها في بعضها في شئ في
ادراك وجودي لا محالة فيكون هذا الادراك الوجودي يعود اذ حصل للنفس ادراك هو ان متعارفا متعارفا لوجوده

فلا حاجة لها الى صنائع محدثة شال في حدودها وفيه سد باب الثبات لصانع هذا كلامه وتعب عليه لعلنا نتعجب
 في شرح التعجب بان العجب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والاشتماع على اقتضاء له عدم مطلقا والامكان عن محرم
 الاقتضاء بها مطلقا لا يجوز الانقلاب بين هذه المعنيتين الثلاثة بان يكون شي واحد اجابى في زمان ثم يصير ممكنا او مستغنا
 في زمان آخر او بالعدل او يكون ممكنا في زمان يصير مستغنا في زمان آخر او بعكس لا يتحقق في الاشياء لا تختلف ولا يتماثل الا في
 لكون الوجود قد يقيد بعقيد على وجه ما في فلا يتحقق في الوجود لم يقيد بهذا القيد بل يقتضيه كما اذا قيد الوجود بموجبه
 بالعدم فان الوجود مستغنى عن مقتضيات الوجود بالعدم وبذلك لا يخرج ذات الوجود عن كونه واجبا فلا يقرب
 عن وجبه الذاتي الى الاشتماع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله في تغيره وتبدل فلا انقلاب في ذلك لعدم مقتضيه
 بكونه مسبوقا بالوجود واليقضي ذات المتعنى في العدم المقيد بل لا يمكن اقتضاه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب بل الاشتماع الذاتي
 الى الوجود الذاتي بناء على اقتضاء العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات المستوجب
 لم يمكن اقتضات الممكن بل يصير الممكن بذلك مستغنا عن مقتضيه الى الوجود مطلقا باق بحاله لم يتغير مقتضيه فيكون قائما
 ان الزاوية الاسكان غير امكان الزاوية وغير مستلزومة له وذلك لاننا اذا قلنا ان الممكن انزل الى امكانه انزل الى امكانه انزل الى
 ظرفا لا يمكن فيلزم ان يكون كاشي مقتضاه بالامكان اقتضا فاستمر غير مسبوق لعدم الاقتضاء وهذا هو الذي يقتضيه مالا
 لما هيته الممكن اننا قلنا ان الزاوية ممكنة كان للزلال ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستلزم له يكون مسبوقا بالعدم من العلوم والادب
 لا يستلزم شيئا بخلافه ان يكون شيئا في غاية ممكنة كما يستلزم ولا يكون جوه على جهة الاحتمال ممكنات مستغنا ولا يلزم من ان يكون في تلك
 مرتبة قبل المتعنى في الممكنات لان المتعنى هو الذي لا يقبل الوجود بوجوه وجه وبعد تيسير هذا فنقول في القولين وجوه مطلقا على
 وجوب ان يكون وجوده مقيد بكونه صلا بعد بيان عدمه فلم لا يجوز ان يقتضيه اقتضا ما هيته لعدمه بهذا الوجود المقيد لا يقتضيه اقتضاها
 بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب الى امكانه انما الى الاشتماع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم اقل ما يستلزم انما
 المعنى لا يجوز كون الشيء واحدا ممكنا في زمان لا يبدل مقتضاه في زمان آخر كما ان الامارة حتى يروى عديها قال بقوله لا يجوز
 ان الشيء الواحد لا يكون بل انما يقول ان الوجود له مقتضى في المعاد متغيرا في الاشياء الى امر خارج ومتمدد بالذات لا يقتضيه
 فيجوز ان يقتضيه ما هيته لعدمه لانه عدمه لا يقتضيه ما هيته بمعنى الوجود المعاد ولا يقتضيه عدمه لا يقتضيه بالذات لا يبدل
 لا يجوز ان يقتضيه احد الوجودين لذاته امر ولا يقتضيه الاخر قال المحقق البدوي في النجاشي مقتضى مقتضاه صاحب المرافقة
 انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم مقتضا وقبله ممكن بجاز ان يكون الحادث في زمان علم مقتضاه في زمان
 واجبا واليقع لو جاز كون الشيء ممكن الاقتضا بالوجود الاول مقتضى الاقتضا بالوجود الثاني ان يكون الحادث مقتضى
 الاقتضا بالوجود في زمان علم مقتضاه بالوجود في زمان وجوده الا انه لا يسامح في قول لان شيئا لم يتوافق في لما هيته امر قوله
 والوجود انما كان مقتضاه ان يقول ان الاشياء المتوافقة في لما هيته لا يشك في مقتضاه في ذلك الوقت ايها وتولد الوجود

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته بعينها فيه فلا يلزم تحلل العدم من في الوجود الواحد. كذلك بين وجودها في العدم في الوجود
 ووجود واحد بعينه لذاته مع احده بعينها في تقديره جواز الاعادة كان اشكلا سابقا على عدته بعينه بمقتضى كماله
 فيكون موقفا من نفسه قبلية بالزمان ذلك بخلاف الوجود الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات التي لا يلزم ان يكون عدته
 مسبوقا سابقا بالقياس الى شئ واحد بعينه موجوده سابقا زمانيا كذا في الحقيقة الدواني في حاشي شرح التجويد في حاشي
 عليه لوجوده كما واول انه لا يمتثل العدم من هنا سوى ان كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم نقص
 في زمان ثالث لم يمتثل انما جاز زمان العدم من ماني وجوده بعينه وبذلك انشأ اليه شئ بعده في زمان رابع قال المحقق
 الدواني في حاشي زمان العدم من ماني وجوده في واحد بعينه يستلزم تحلل العدم من شئ واحد بعينه بان يكون ذلك
 سابقا على تلك العدم وهو بعينه مسبوق لا يمكن ان يقال انما يلزم تحلل العدم من وجودي شئ واحد بعينه لان تحلل العدم
 يستلزم تحلل الذات بداهة او شئ الواحد لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود انما هو كل شئ موجود في الخارج كان
 غيره لا اعتبارا لذاته الوجود الى الماهية ليست فيه عوارض الذات التي تجوز تبليها وتخلها فاما مع تحفظ هذه الذات
 اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لافرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة في الثاني انما لا يجوز
 بين الحالين ارض غير متضمنة لغير العوارض الشخصية كمالها في الحالين فلا يلزم تحلل العدم من شئ الواحد من جميع الوجود
 قال المصدر لمعاصر المحقق الدواني لو كان حده الشخص عوارض مخصوصة لازمة له دائمة لم يتقام ان يقال له ما هو ذلك
 شخص احد لا شئ كمالها في هذه العوارض الشخصية وتمايزه ان بعرض غير شخص ليس كذلك او تلكان تلك العوارض عرض
 حاله في الشخص والعرض متشخص كما ينبغي موضع ان تشخص محل العرض واما ما في تلك العوارض من تميزا لا شئ لا يتقبل
 وضمة كيفية ملكة وتمامه واية وضمانه وفعله وانما له في الحال انه موقوف على يداني في كل نشأة شخص احد مقبول بعوارض
 جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان في الشخص ارباعا عوارضه ولم تبدل في تعقيب المحقق ح بان بالاسم مادة
 انفسا لعل ان يقول احد قديم ما ذكره لم لا يجوز تميزه بالعوارض مع بقائه شخص كماله كما ان يد له شخص متميزة بحسب التعليم
 عن نفسه بحسب الطبع وبحسب الوجود بحسب الشئ في فاعول البني ذكره في الحقيقة مواخذه على لفظ العوارض الشخصية الواقعة في
 سند المنع ليدل على ان ذلك اللفظ بلفظ الشخص لا يتوجه ذكره في الثالث انه لا يلزم تحلل العدم من شئ واحد بعينه
 زمانا ولا يلزم تحلل الزمان من شئ نفسه لوجود ذلك الشخص في زمانه بالقياس الى الذات المستمرة في المكان
 فلا يلزم تحلل الزمان من شئ نفسه بل تحللها من شئ باعتبار وقوعه الزمان الاول بعينه باعتبار وقوعه الزمان الثاني لان
 بالسبق الزمان في اللاحق ذلك الحق انما هو الزمان بالذات الشئ مع حصوله في الزمانين بالوسطه انفس الذات من حيث هي
 مستمرة ذاتة واولر عليه بان على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم شئ على نفسه فيكون مع جازا اذ تقدم عرض في الزمان غيره
 لغيره بوسطه وحيث بان تقدم شئ على نفسه محال مطلقا سواء كان متحققا كالتقدم على نفسه او جازيا كالتقدم على نفسه

وهو محال فليفتن ان اللازم للاعادة بعدية عوارضة خاصة والوقت ليس بها ضرورة ان يكون الوجود في هذه الساعة
هو بعدية الموجود قبلها بسبب الامر الخارجى كيف قد حكى ان قد وقع هذا البحث لانه سببا مع احد ملائمه وكان ينظر على التغير
فقال ان كان الامر على ما تقدم فلا يلزم منى الجواب انى غير ممكن بان شك انت ايضا غير منى يا حشنى فثبت ما الى الحق
واعترف ان الوقت ليس من الاشياء +

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه ههنا لانه كما كان موجودا في طرفى الزمان موجودا وسطا ايضا فلما لم تقدم
على الذات بل انما لم تقدم وقوعها على الزمان الاول على وقوعها على الزمان الثانى لان سائر الوجودات غير موجودة الزمان
بينهما وفيه لا يلزم على تقدير الاعادة الاكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بالوجودين متقدما ومتاخره وبذلك
قطعا يقال ليقول ان وجوده متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالة بل نقول ان وجوده الواحد متبنا متقدم ومتاخر
كما قلتم ان وجود الواحد زمانا لم تقدم متاخر غير فرق الجمل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تغلغل العدم غير قابل
قولك وهو محال فاجب الاتحاذ ان لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ أمر حيث انه عاود لا بد منه للمبتدأ اما الوجود
في وقت الاول فليزيم تقدم الشيء على نفسه الزمان هو كتحقيقه على نفسه بالذات ايضا يلزم الجمع المتبنا بغير حيث صدر على شيء واحد
زمانا واحدا مبتدأ متاخره لا يتبقى الاستمرار بل المبتدأ هو ما حيث لم يكن معاودا الامر حيث كونه مبتدأ والامتناع ان يمتد ما ضرورى
يلزم له في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت لمبتدأ والوقت المعاد بالمابته ولا الوجود ولا سائر العوارض الا ان كل ما عاوده
بعينه بان القبلية والبعديّة بان هذا في زمان سابق فذلك في زمان لاحق فليكن للزمان ان يلزم عاوده كما ذكره ولم يلزم
قوله الوقت ليس من الاشياء المحقق المدعى الى حمله على جعل الزمان من اشياء من اشياء وان الزمان وجودا بوجهه ايضا
مختلفا في تشخصه وانما تطلع اتصال حيث هو زمان الوجود تغلغل العدم لم يوجب التشخص بل ان الحدوث مختلفا في تشخصه ولما بعد
الزمان في حفظ ذلك التشخص ليشطر اتصال حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشبهة وانما هو زمان الزمان المتصل متمكن
حدوثه الى آخر زمان البقاء ليدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر مستمر لم يوجد في شيء من انات مان عوده مع ان يدرك
في كل ان يفرض بل ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الالات المفروضة فيها ليدخل تشخصه في اتصال عدم الاعيان
قوله كيف وقد حكى آية قال المحقق المدعى الى رايه في الاسئلة النسخة لها بهينار عن شيخنا
بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل على التجو فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح
ثم ادرو بهينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل السمع معنى مع تنجزك تبدل الذات
قوله فثبت عاودان قيل للتميز ان يقول انما بان شك انك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولاً
وانما قول ايضا ما كنت تقول اولاً وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وهذا الوقت

ومنها ما فرضنا عادة بعينه واقعة قاد على بجا ومثلها متساوفا فلسفه انه ايضا لا يتميز المعاد عن المتساو في نفسه الا
 بدون الامتنياز في رفع بانما ختم عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فلهذا الدلائل ان كنت على انهما لهما طعم واحد ولم يفرق
 على اختلاف اعادة الوجود لم يفرق ما بدني تميزا في قولك اقول ان هذا هو الذي اذ تحقق في نفسه ان كان في الالسا بغيره ثم عني
 فلهذا الاتفاقا ايضا يكون انهما لا يكونان متمايزا محض لان الاراد في نفسه فائتة بالمدرك فيكون في قوة الموجهة لحدوثه

لما ذكره جليله بصرفه من تجددها مثال ورواه اشراج في حاشي شرح بهاء كل النور بان قول الشيخ تنبيه على ابقاء الذات
 مبرجى اولى من المبرجى ان انا وانت جريان في نفس المتعد وفيها صائر كلين ثم عني قول الصوفية قدس سرهم وعني قول
 بهمنار بن بعيد فان كلامهم ليس في الذات الوهيات بل في اوصاف غير شخصية حيث يرى انما بانه غير متقلة ولا
 ان لا يتنا احكام العقل والشرع في التمايز في الذات والوهاب كما يقول بهمنار في التمايز اوصافها وتوابعها كما يقول في نفسه
 قوله ومنها ما فرضنا انما قيل لو تم هذا الدليل بجاز وقوع تخصيص تمايزين ابتداء بعد ما ذكرتم ثم يلزم عدم التميز وباجلته لا يتعلق
 له البحث بل اعادة لعدم واجبا البصيرة الشبيهة في حواشي الكليات لشعار بان في غير التمايز من جميع الوجود
 حيث كان ان كان انما لا امتياز الواسع لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتنياز اذ هو مجزئ في نفسه وعادة وميز
 عليه انما لا تسلم عنه وضع الاعادة يلزم ان يكون بين التمايزين المميزين الى التمايز من جميع الوجود تحقق الامتنياز
 لجواز ان يكون على تقدير فرض تمايزين ككاتبين يفرق وان فرض احداهما معاد والاخر متساو فمع فرضها على النحو المذكور على
 تحقق الامتنياز وعادة متساوية فيهما انما فرض في التمايز على النحو المذكور لا محال فمع فرض الاعادة لا متساوية فيهما لا محال ولا يفرق
 قوله ودفع بانما منع ان محصله ان عدم التميز بين المعاد والمتساو في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية
 ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين عند العقل غير مسلم الاستحالة اذ بهما يلتبس على اطلاق التمييز في الواقع قال البصيرة الشبيهة
 في حواشي الكليات لشعار ان التمييز بين شيئين كحفظ الامر لا ينفك عن التمايز في الماهية او في العوارض الشخصية
 فاذا لم يكن التمايز في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين صلا بغيره بل هو قوله لو لم يميزا لم يكونا شيئين
 من باب ان هذا هو المطلوب بيان نفسه لان الكلام في ان مع تجزئ الاعادة لشيء فرض مثله لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما
 ان احدهما معاد والاخر متساو في نفسه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تمايز الشخص مسلم ان التمييز بين شيئين في نفس الامر
 لا ينفك عن التمايز في الماهية او في العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
 الشخصية اذ هو فرض امر محال هو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون مية ومية امتياز صلا في الشخص في الحال
 اللازم على هذا انما يلزم من فرض في الحال لاس من ص الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع امتياز في الواقع
 قوله فلهذا الدلائل انما كنت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمايزها ليست لقضية على تامة عدم المعهود صلا لان عدم
 عن اعتبار الذات لا يثبت انما يتمايزا صلا بل يمكن ان يقال ان تجزئ الوجود من التمايز في الوجود لا يلزم الطبع فيكون عدم المعهود

قوله الاذوال احد الابطال المحض العقلي بين الشئ ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم انهم توضع من اجتماع العلمين صريحا مستلزم
اجتماع الاتفاقين من غير شئ من احد النائي بل من المقدم عليه اما الملازمة فلان الوجود ان شاء الله لا يخلو علم شئ
الا وان يخلو به قبله لثبات النفس فثبته موافقة مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين شيئا في زمان فاجتمع العلمان
اليهما قبله في آن واحد كما بطلان الثاني فلما لم يثبتوا من ان النفس لا تطير ان تتوجه الى شيئين في آن واحد الاتفاقين متغايرين
وبعد ذلك لو كان الازل عند العلم بهذا عند الازل عند العلم بذلك لزم اعاده بعد ومعيته اذ لا بد من العلم بهذا من ان كان
للعلم بذلك في الازل الا انه في حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المحبة فينا فلما لم يكن كذلك في الازل مع ما هو موجود
ثم صرح ما قبل هذا اما ادعاء الزيد في قوله ان ثبات المقدرة المستندة انما هو بطلان المحبة صريحا لا بقاء فلما لم يخل
الوجود ولو استعين بالمقدرة القائمة بان الازل لوجود ليس الازل في هذا المقدم المزمع ان لا يصح حينئذ دليلا اخر من هذا كله
تقديره العقلي لا بعد قوله يلزم اعاده بعد ومعيته واما اولها صلتها في بعض النسخ قوله قبل في الازل ايضا

قوله كما ذكر في الشئ الثاني والامتنع تلك المقدرة فخرج عن مقصود الشايع لانه امتنع الذي هو مورد الشايع نفسه فكذلك
قال الشايع وذلك لان الازل له العلم لا يفرض تعلق الزوالين بالازل الواحد فلا يخلو اما ان يتجعا او يتعاقبا لا سيما الاول
لان الزوال معنى محدد وصدرة وقدره خارج لصدرة المنسوب اليه بقدره او المنسوب اليه في حال المنسوب اليه كالتسليم
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زوال الزوال الاول فهو غير مقبول في تعلقه بتحققه فانما يلزم وجود
قوله والابطال المحض انما تعلم ان والاشي عبارة عن شئ واحد خاص عن شئ معين الشئ بعد تحققه كما مر من الشايع في الجملة
في تقدير الرغف الخاص لشيء بل لكل حادث وفعان فخاصان سابق ولاحت فلا يلزم على تقديره بعد الزوال للازل الواحد
عدم بقاء المحض العقلي بين الشئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للازل ان كان فعلا ولا كون ولا شئ ولا نقصان فافهم
قوله قبلية انما هي قبزية ذاتية فاجتمع المعية الذاتية قوله وفيه ان الثابت انهم اقول فيه ان المحقق الدواني وغيره من المتقربين

قد صرحوا في اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى امر واحد واما اعتبار الامر في زمان واحد ان احد متبعض فلما لم يزل اتفاقا
لا يتحقق لثبات خبر فاجتمع الاتفاقين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين مجال عندهم مطلقا سواء كان جردا او متغايرا
قوله واما الاول فصدرة هذا هو الظاهر تقريره الدليل على هذه المنسبة بعد ما تمهده لو كان الازل في الاوراكين احد افعال
في تعلق الزوال من التباين والازم حدوث العلمين في آن واحد فلزم لثبات الشايع في آن واحد في الزوال في الاوراكين احد افعال
ان يتعلق به بمقتضى ما يلزم اعاده بعد ومعيته ان يتعلق به وهو زوال الزوال الاول يلزم كونه زائلا بالزوالين في الاوراكين
استوا حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصله من العلم الاول في ما ذكره من العلم الثاني في شئ لاتحاد الازل في الزوال
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اوردته لم يصح بقوله الا ان كان العلم انما يلزم على تقرير المحصر من اتحاد العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه نفس الشايعين لا تحاليل المنكرتين انما يكونان في بعض المحققين من هذا الظاهر

فصحيح عندي فاقول لما اشتبهت في خبره فاشارة الى ما في باب احث المشرية من العقوم والتمشيد كما في قوله عليه
 بساط ان عظيم ان غاية ما قالوا هو انهم نفع انسانا اذا قبلنا باننا الى ادراك شي تعذر في تلك الحالة الا انما
 ادراك شي اخر وبما هو الذي غيرهم بطريق المستقيم وانما لهم من النسخ العقوم وما فهموا ان الادراك العقل من غير ادراك
 الخيالي حتى اقول اننا الانسان لا يطق احاطة عقلنا بمضمون هذه الافعال وطهر في خياله امر مطابق في الترتيب والافعال
 فاقول اننا انما نطق انسان فاعني انهم عند العقل لا ينقل تلك الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
 على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك لتعود الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل الى انما
 على خلافه ولا حيل الحكم الا برهن حضور الطريقة بصورة ان القاضي على شيان بل ان يحضره المقصود عليهما والابحار الحكم على المقصود
 وليس هو كالمترى ايضا او تصورنا ان شي محذور لا يكون العلم باحد جزاء مفيد للعلم بتأثير حقيقة فلا مجال حصول العلم باحد جزاءه فحقا
 بعد قوله يلزم عادة المعدوم غير موجه في الصحيح قولنا اذ اعدامه لم يكن له لكونه لعلنا القول يلزم عادة المعدوم لكونه كمالا

قوله صحيح لم يظهر وجه الخاتمة الى الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وقيل في وجه السخافة انه على تقدير
 يبقى كلمة او بلا عديد فلا يخفى مخايقه قال الشارح لما اشتبهت في ان الاتفاقات غير ضرورية للعلم والالزام توجه اليها
 الى شياء غير متناهية معا واذ لم يسبب التوجه الى شياء غير كون الزوال الواحد على ما بين
 ورواها بطلان التوجه والاتفاقات غير ضرورية للعلم فلا بد من كون المعلومات ليصح الاتفاقات اليه يلزم مكان الاتفاقات
 التي لا بد من هذا التقدير لا تتاح ولما تولى والالزام فاجابة فيه صلا لالايان توجه اليها في حجة الى شياء غير متناهية
 قوله لا يحسن الحكم بمعنى ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة لنبته قد بلغت النفس الى
 الطرفين معا كيف لو كفي تصور الطرفين لو اشد أن ثم ملاحظة الطرفين الاخرى في آن اخر لصح الحكم على المذكور والاشية
 واعلم انه قد تبدل على جماع الاتفاقات من نفس واحدة الى شيان او شياء في آن واحد بوجه اخرى منها
 ان عدم اجتماع الاتفاقات من نفس واحدة مصداق لما تقر ان معنى دلالة اللفظية ان كل امر متضمن في الخيال اللفظية
 الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى مسموع في هذا الحال لفظا لا عليه يلتفت للحال انما اخذ الى ذلك المعنى
 فجمع الاتفاقات اليه اجاب عن الحق المدرك في حوشه الجدة على شرح التجربة في كلامه اللفظية يلتفت اليه فيقطع
 عن المعنى حتى يسمع اللفظ وتذكر معناه لهذا المعنى اجالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فيقطع الاتفاقات للمعنى بعد ذلك فانه
 وفيه ما افاد العقل الجواز ان شي محذور في الشيعة القيدية انما يجد ما يوجد بل انما يشاهد في تلك الاتفاقات ثم لا يزال يحارر
 المشاهدة وانما عانى في انما لم يشاهد في اللفظية التفاتا اليه باعتبار المشاهدة بل في تلك الاتفاقات ثم لا يزال يحارر
 عن ذلك فتقول اذا فرضنا ان محذورنا سماع لفظ زيد اتفقنا لما مشاهد في ذلك انما يحصل هو جهة والاتفاق احدية
 لمعدومة وجهه والاتفاقات او صورتان والاتفاقات وعلى انفسه يرين الاخير سيجل ما ذكره على الاول

وانما المقصد الواحدة لا تتجمل فلا بد من وجوب ذلك المقصد من جهة المحبة القاطنة انما المقصد في مقوله ان الله سبحانه وتعالى
 المنة اتمته وكذا النفوس الناطقة بعد مغارة قلابها ان يكون من مصلحتها ما تنبؤ به بالقوة على جبر من جهة انفسها على وجه
 ما ظنوا وقد اتمته بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطيف الترجمة قوله ان بعض الكاشف انما فيه اشارة الى بعض
 يلزم انما المقول بوجه عديتين على محمولين في مختلف المقول عن المقصد التامة والحق ان مصلحته سبحانه اللفظ الغموضي
 وتتملكه العبدية مشروطة بعدم وجوده اذ اخرى الحصول المعنى في الما بين القطار من جهة موصفا ومنها انما اعظم به ان ياريد ان
 ان ان يخرج من تحت تلك ان الدرك به لا الدرك هو الدرك بذاك ونحوه من التاميلات انما خطر بالملك الامور
 قوله وايضا المقصد الواحدة لا يتجمل فلا بطلان لقول من جرد من قال لا يصح التفات النفس الى احد الى مكمل ان جازا التفات
 في ان احد الى الطرفين يحصل ان لا بد في حال الاكساب من جهة المقصد متين تفصيلا ولا لا من جهة استخرج النتيجة مع الذم
 عن احد المقصدتين في علم المقصدتين بما يستلزم توجيه النفس الى احد الطرفين مع العلم بالنتيجة وعلم ان بعض قائلوا ان الذين يتوجهون الى
 الما نحو تفصيل لا توجه الى نتيجة قضية في ان ثم توجه الى قضية وتبدا اخرى في ان اخرج بقا تلك الما خطه الاول في وجوب اخرج
 وعلم فرض علم بالحمدس عبارة عن انتقال الذم من المطلوب الى اسباب في فقه فقه ملاحظة السداد انما في ان احد في
 قد صرح الشارح في خواشع التوجيه ان احد من السداد في احد انما هو جازا تفصيلا فلا التفات هناك الا اني واحتمل قلت ان المقصدتين
 حصلت مع تمامها على نسبة التامة النائية فلا جازا ان الحكمية بنسبة اقل الا ان يتحقق التفصيل وانما حصلت من ان ما الحكم
 ان نسبة الحكمية المقصدتان في مختلفا من ذلك المفروضات التعليل في التعميق بهما فلهذا من ان يفيد المحذور في كمال المقصدتين
 قوله ومن المحبة القاطنة ان فيه ان قياس الجواب المقول انما هو في النفس الناطقة المتعاقبة بالبدن
 قياس مع الفارق كذا قياس النفس انما هي بعد مغارة الايمان عليها حين تعقبها بما يتابعها في افق توجس في انفسها
 او ما يراعى ما يتبع ادم التعلق بالبدن كماله عليه السلام في ان التعلق بالبدن في انفسها وحيث لم يبدل ان لا يبدل ان لا يبدل ان لا يبدل
 قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال ان الفاضل الخوانساري في خواشع الحاشية القديمة لو لم يكن توجه النفس
 الى شيئين في ان احد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من التفاتين الى الحكموم عليه الحكموم
 على حدة بداهة والتفاتا لهما في غير كفاف والواجب ان الحكم على الامور الشخصية المذمومة عنها موجود بصورة من ان التفات
 مما لا يجدي فضلا قال هذا الحكم انما هو الاطلا المشهورة او لا ما ويل قال الشارح وقديمه تارة الخ هذا التفات
 اذ القول بعدم ترقى النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلم الاسلام بل كلهم متفقون
 على حصول الادراكات للنفس بعد مغارة قلابها لا بد ان اذا لم يل المعادة واصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
 لذات النعيم اما الذمة عقلية فقط او ذمة حسية ايها وارباب الشقاوة يتألمون بالام الحزم اما حسية او العقلية
 وهذا القدر عالم بغيره احد من المسلمين في الشايعين في الاشياء فمع كون علم النفس غير ذائقه عند غيرهم

فان شيخ الاكبر قد جعل على ثبوت الشرقي بعد الموت ان يتصرف من الظاهر ان المشيئة غير واقعة وهي ليست الا ادراكات
قوله في التمام الاخرى اني بعد قطع تعلوق النفس من البدن قوله وقارة وجود الامور الخ قد تصدى عن بعضهم لخصه بانه
اراد بعد كبريائه قوتنا الخ كما كان ادراك الامور الغيرة المتناهية على وجه البدنية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن صيرورة الاحق للامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فليعلم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يكون
كل واحد منها في ذلك الان على سبيل البدنية ولم يذكره كما في آن حد ادراك الامور الغيرة المتناهية على وجه البدنية ممكن كذلك
ستحقق امور غير متناهية على وجه البدنية فيا قبله ممكن من حيث لا نسلم الاحتياج الى الامور الغيرة المتناهية بالفعل على كماله
واحسن كل زمان من ان يكون كفاية لانه يصلح ان يكون الامور والالات غير متناهية ممكنة على وجه البدنية آن بعد ذلك

فان الشارح لما تقرر انه قد استدل على عدمه في بعض الامور التي لا يمكن قطع تعلوقها عن البدن لعلها في بعض
في العلم المتعقبات بالعبادة والغيرة والنجاة والعبادة وما كسبته لاشياء الاخرى على غير ذلك من العلم لا تترابط بل هي في بعض
قوله فان شيخ الاكبر قال شيخ الاكبر في الموضوع فاذا انكشف الخطا انكشف الحق لكل احد بمقتضاه وقد انكشف
بجلائته منتهى في الحكم وهو قوله وبالله المزمع ان الله عالم كل شيء فانه في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله لغو الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات كان مرحوما عند الله قد سبق له عناية بانه لا يعاقب وجه الله تعالى فاجابا قبله
من البدن ما لم يكن متناهي بمعنى ان انكشف الخطا عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بمقتضاه واما حكم المنقذ
انكشف بخلوات معتقده كما انكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي في اوقات على غير توبة يكون معاقبا فاذا اراد من ان
كان رحمه الحق وعفاه عن الغيبة لاسباقه في جهة ازلا بانه لا يعاقب فكيف انكشف له خلاف ما اعتقده في حكم الله وكذا من ان
انه من المذنبين من عاقبه الحق وجعله من المالكين لما ترضى عليه ازلا فكيف انكشف له خلاف معتقده وتوهمه بالآية وبعد المزمع
من الله المزمع ان يكون كذا في القدر فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اخوات ابن آدم فقط عليه
على عدم الترتي قلت هذا لا يدل على عدم الترتي لانه ليس بالعمل بل بفعل الله ووجهه والعمل القدر مستند اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي ترتفع حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل مما لا يتوقف عليها ما تقرر في الغيبة الازلية
على حصوله بل العمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء ان يتصرف من مراتب الترتي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الى اقول لما حجة الى هذا الجواب ان مقتضوا اثبات صفات غير متناهية غير الادراك لما كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكا وصفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامر صفات اخرى
غير الادراك كما قد ذكره الادراك ولا الادراك كغيره فالمنع ساقط عن اصله لا سيما في ذلك وهو مقتضى ادراك غير متناهية في نفسه لما لا
سابقا وذلك الادراك لا ينفك انتفاء صفته من صفات ثبوتها في المعارف ان السلب المحض لا يتم السلبات عنه وجود المخصوص
قوله ولم يذكر هذا الكلام شمس على ايرادين الاول قوله ولم يذكر الى قوله فيحتمل الاحتياج الى الامور الخ غير المتناهية بالفعل

في العلم المتعقبات

فقد لم يصدق بهذه الغاية لمفعول النفع النازل كان من كل ما ينبغي قوله اعلم ان اعداداً في الحقيقة المقصود منه دفع ما يترأى
وروده انتم توجيهه العلم سواء كان عبارة عن قول مراد لا محقق عن لزوم الادراكات لغير المتناهيه النفس في انا اعداد
على تقدير كونه غير متناهيه ليعمل كيون ادراكات متناهيه غير متناهيه كذلك العلم على المعلوم من شروط القياس الاستثنائي
ان يكون انما لا المقصود من توجيهه ايضا حتى ينتج استثنائه رفع انما رفع المقصود من توجيهه فانتاج الدليل الذي ورد عليه
الاستثنائي المطلوب من توجيهه المنع والرفع مستغنى عن الشرع قوله معنى انها غير لازم فقط قوله موجوده ليعمل ان لا الالاهية

[illegible]

اذا انكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير من صحيح ضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزاء واحد فمعنى عشرة رجل عشرة افراد ما عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اشبهت
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرة بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث ضافته اليه من غير
نفسه يصدق عليه الاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلم يرد ان يكون افراد عشرة مثلاً مما يتكرر نوعه يصدق على احدى
فرد فرض متبوعاً واثارة على انه عين حقيقة وثارة على انه وصف عارض لم كما في حاشية الحاشية فافهم انه قد بين

واما الصغرى فلو جبر الى الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلاً تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وقد
ان العشرة كسب من الواحد والاشياء كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لساير الاشياء لكل فرد من الاشياء
لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احدى الواحدة الذي عرض له مثلاً واحد وكذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض احدى كذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلاً اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
من الاحاد معروفاً للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروفة العشرة احدى فكلون تلك العشرة عشرة فلهذا
تكون العشرة معروفة للعشرة فيجعل العشرة على عشرة حلاً عرضياً كما انها محمولة عليها محلاً اولياً فتكون العشرة متكررة لكونها
وكذا الكلام في غير هذا بل ان عددنا نقول عشرة عشرة معناه عشرة احدى عشرة واللام يجمع نهاية عشرة الى عشرة فان من غير
لا تكون الاجماع كما ثبت في علم النحوي كما في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات بيانه ان كل نوع من العدد يعرض
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروفاً لواحد من افراد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرة
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروفة لواحد من افراد العشرة المعروفة لما يقال للعشرة عشرة عشرة
فيكون العشرة معروفة بعشرة ويكون بينهما الماتية ذلك افراد العشرة المعروفة للعشرة تكون معروفة لعشرة معروفة
لما بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروفاً لواحد من افراد العشرة فيقال عشرة عشرات فيبلغ اللفظ
كذلك الى ما انما يتلوه وهذا العرض البصري يستلزم ان يكون العشرة مثلاً من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقول
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة احدى عشرات كل واحد منها معروفة لواحد من افراد العشرة التي تلك العشرة معروفة
قوله اذا انكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير من صحيح ضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزاء واحد فمعنى عشرة رجل عشرة افراد ما عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اشبهت
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرة بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث ضافته اليه من غير
نفسه يصدق عليه الاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلم يرد ان يكون افراد عشرة مثلاً مما يتكرر نوعه يصدق على احدى
فرد فرض متبوعاً واثارة على انه عين حقيقة وثارة على انه وصف عارض لم كما في حاشية الحاشية فافهم انه قد بين

قوله في الحاشية كل ما يكره نوعه في نوعه لا ينافي بل العلم منه حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يكره جنسه كان على انه
 امر اعتباري لا على الوجود كما يكره عرضي لا يتحقق في ما فاده مرتين مرة بان كل صديها مواطاة ومرة بان كل صديها
 كالوجود على تقدير عرضية للوجود الخارجية فانه يجوز ان يكون له عرضيا يجوز الاختلاف في افرادها فم قوله فيما تارة صديها
 عارضا اي بعد صديها في ذلك الفرد حتى يصير صفة خاصة عنه عارضة لانه لا يكونه بعد حقيقة فيما اعتبارا خذ من حيث هو فالذات
 والعرضية باعتبارين لا عارضة فيه كوجوده مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقة ومن حيث اضافية اليه في وجوده وجود
 خارج عنه وعارض له فخرج هذه الضافية عن كل الضافية التي لا تدخل في واقع قوله فيما كالتعليق لانه لو جردت لكانت بعد

لعمدة العشرة ولا توقف لانه العرض على اخذها من حيث الضافية كما لا يخفى وانما ما ينافي فلانه لا يلزم من اضافية العرض الى غيره
 الاكمل على غيره الا بالاقتران جملا عرضيا ولا كمال عليه عرضيا بالمواطاة بل هو كمال على غيره جملا عرضيا بالمواطاة قطعا لا اتحاد
 مع المميز وجودا ولذا لا يجعل صفة له كما يقال له جال عشرة كما يقال له جال عشرة رجال فيجعل خبرا عن غيره كما يقال له جال
 عشرة واذا كان الاعمدة عارضا لنفسه كما يعرض لساير الاشياء كان محمولا على الاعداد والحرقة له جملا عرضيا كما ان العرضية
 لساير الاشياء تجعل عليها جملا عرضيا وادخل كل شيء على نفسه الجمل الا على ضروري فعمل الاعداد على نفسه الجمل الا على ضروري فعمل
 فالعرضي كمال على نفسه بخبر الجمل بمواطاة الاول كمال الاول والثاني كمال العرضي كمال على سائر الاشياء العرضية فيكون
 متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون جملة على نفسه جملا عرضيا بالاستشقا على ما خرج في الخارج في بعض كتبه فاعلم ان
 قوله في نوعه الاضافي الخ هنا في ما صرح الشارح في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
 نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والجمعي قد اخذ
 هذا المعنى من كلام الشارح في حاشي شرح المواقف ولم يخطئ ان اراده هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
 قوله لان كل ما يكره جنسه في نوعه مع تكرر النوع سواء كان الجنس على الاشياء او غير عال احتمال على ان يكون متكررا بحري ولا اتحادا
 واما احتمال تكرر الفصل فم مع تكرر النوع في مفهومه كماله على سائر الاشياء بالنوع كذا قال الشارح في بعض حاشي شرح المواقف
 قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود لا يتحقق في وجودية الاشياء فردا لمفهوم الوجود الا بتداعي وموضوع له عند التصديق
 المتحقق وغيره كما عرفت فيما سبق وفيه الضبط الاشارة على صوابه عليه هذا الكلي الخ اعني الوجود كماله يصدق على افراده في الوجود
 الخاصة بخبر الفصل الاول كماله في الوجود الاشارة في فالعبارة الصحيحة كالوجود تقدير عرضية للوجود الخ فالشارح
 في حاشي شرح المواقف هذه الصورة بمقتضى تحقق الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود وانما كل الموجود عرضيا للوجود الخ لان
 عرضية الابد لا يصدق عليه عرضية الاشياء لاشتباق فلا يتحقق فرق بين الوجود على مفهوم الوجود والى من صفة على ما يصدق
 مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان اراد ان صفة الوجود للوجود وانما صفة الوجود لمفهوم الوجود والى من صفة على ما يصدق
 بالزم ما ذكره عرضية لما يصدق عليه الوجود والى من صفة لمفهوم الوجود الخاص بالاراد ان صفة الوجود للوجود وانما صفة الوجود

فان حدوثه ليجب دونه وهو موقوف على الباقى بقوله في الخارج لا يمكن ان الامكان ان لا يكون له اعتبار بل
 مجرد الخارج فيه تصديق بانه فيه لكونه مما يكره بوجه ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيقتضيه من الامكان ولا كذا لانه
 فيما لم يتسلسل الامور العينية قوله ولا من مركب الا لا جاد ويدل عليه عبارة خلاصة احكام ايضا حيث قال الحق ان اذى الواحدة
 بعدد وان كان من الاعمال بقوله والحدود المحمول على الامور مع الحدود والوجود كاتحادها في مقتضى مع موصوفاتها والاشياء
 بالمتعلق لا ينافي صدور احكامها بالعرض ما يصدر عليه الاخرى بالذات كما صح ببعض الاكدياء والوحدات دوا او حيزها بالاجزاء
 او لا يستلزم هذه الصفة غير المحمول غير المحمول قوله والواحد كذا اذ اشتقت معنى اعتبارى قوله ليس على هذه حيث الاول
 بوجوده في الاشياء ووجوده لنفس الامرى بنشأته انما عاينها وهو الامور والاشياء
 مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله لشيء بعد
 اذ لم يتبادر منه نفى مطلق الوجود عن الخارج

لوجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الوجود الخاص فلا يلزم منه صدق الوجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يستلزم
 قوله فان خرج الاشياء ان القدر من صفته لازمة لا يتصور الفكاك موصوفها عنها فلو كانت سبوتية بالعدم لكان الموصوف
 يتفرغ فليام حدوث القديم وكذا الحال في الباقى وذلك لانه لو وجد فزمن الحدوث لمحدث والامكان
 قريبا فالقصور من اولى بالقدم فيكون الحادث قريبا وكذا البقاء فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالفتا
 واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى قريبا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
 هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والامكان كثيرة فقطع الوحدة وكذا التعيين
 فانه لو وجد لكان التعيين اخر وبالحكمة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التام استحالة
 قوله وذلك لان الامكان ان لا يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجوده متغيرا للامكان الاول
 ولا يلزم تقدم شيء على نفسه في تقدم مرتبة العرض على مرتبة العارض فافرض العارض غير المعرض والعرض غير المعرض
 متصف بما هو موصوفه على هذا التقدير الكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
 الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم لخصو
 وبعضها مخير بالعارضية فيلزم التام استحالة على ثقت يكون هذه الامور موجودة
 لان اتم في الزمانيات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت طرأ ما ذهب اليه الشانج لزوم التفرغ في غير الخفاء او في
 ما لا يتسلسل المحمولات على الواحد وهو متحدة وجودا يقال ان كل عرض فلا بد من قيامه بحد ذاته كل محمول
 قوله والباين بين المقولات ان دفع الماتيل ان لا يكون كونه مجموعا لا باللوحة على صورة فانه قد تم الامر في انما مجموعا
 قوله لانه مقتضى اعتبارى الاما على اى انظر له ولا على اى الشانج لان الشانج معنى انما عاينها وهو الامور والاشياء

او خمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول عمل فيه تسعة على العشرة وعطفت
الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة وواحد فوجب ان يمدق على تقصيص ان المعطوفه احد ما علم الا لا خبر فيكون
العشرة تسعة واليكم واحد فان لم تزل يطف تفرعيا بل غلبت ما يقال ان الشان جوارج فالحق ان جوارج كان كالحوان
فيطلق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا اليكم تحيل ان غلبت ان العشرة تسعة مع احد وكان
ما و ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت التسعة
عشرة فقد طالت ايضاً فالسبعة اذا كانت حدها اوضح ان جوارج كان معاً فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة اليكم وان لم يكن
صنفه للتسعة بل المعطوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة اليكم في احد فذلك ايضاً خطأ بل هذا الكلام مجاز
من اللفظ فقط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعاً فصارت تسعة غير واحد كل واحد من الاعداد وان كنت لتحقيقه
يقال ان هذا اجتماع واحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحيط بغيره فحين ان يشار الى تركيبه ما يكتب بل
بخاصية من اوجه فذلك يكون تسعة من الاعداد لا من جوارج وانما ان يشار الى تركيبه ما يكتب فان يشار الى تركيبه من غير ان يشار
مثلاً ان يجعل العشرة من تركيب تسعة لم يكن في ذلك من تركيبه تسعة مع اربعة وليس تعلق بموتية باحد ما ولى من الاعداد
باحد عشرة ما هيته وهذه ومحال ان يكون للموتية واحد وما يدل على ما هيته من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من تسعة خمسة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازماً لذلك تابعاً فيكون هذه رسماً على ان تحديدها كما لا يخفى على من يجمع الى تحديدها
الخمسة بل ان كل الى الاحاد فيكون مفهوم كل من العشرة خمسة خمسة من مفهوم كل من تسعة وسبعة ثمانية وثلاثين اعني ان
تخط ذلك الاحاد فاما اذا اخطت صورة الخمسة والثلثة لم يسمه كان كل في كل اعتبار غير الآخر وليس في ذلك الواحد حان من خمسة
المعطوفات بل نياتكم لوانه وعواضله انما قال في الحديث ان التسعة من تسعة ثلثة وثلثة بل هي تسعة من خمسة ولكن اعتبار
العدد من حيث شأه ما يصح على التبيين على العبارة فيصير الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام ما اولاً فلا خلاف
فقد كان التركيب من خمسة خمسة مختلف لما تحققت من تركيب العشرة لو كان من خمسة خمسة واربعة كان
حقيقته واحد حدود مختلفة اذ لو كانت تركيباً منها ما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعلت كل واحد منها
واما ما نياتكم لوانه وعواضله انما قال في الحديث ان التسعة من تسعة ثلثة وسبعة وثلاثين اعني ان
فقط دون الصورة واما اذا اخطت الصورة فلا يصح القول بتركيب العشرة منها ومحال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من
الاحاد ولما كان معاً على التبيين ليعاير الى الرسم من الوجه ان التركيب من تسعة ثلثة وثلثة مثلاً فيقول ان كل من الاعداد
من خمسة الاحاد وجزء اعتبار الصورة فذلك ليس باحد كما ظهر من كل كلامه ان كل من الاعداد مع اعتبار الصورة فذلك
كما ذكره ايضاً على ما ذكره في آخر كلامه لم يفرق بين الاربعة بين الواحد لا ولى على الواحد لا ولى حق ان هذه المعطوفات
بل من كان لهو في العلامة ان يقول في التركيب بالخمسة والثلثة ايضاً يحتاج الى تحديدها فيقول في التركيب بالاحاد ويكون ان الخمسة خمسة

قوله في الحاشية قد استدلوا عليه بان الخم وباديكم بقوله العشرة مع اخذ عمن عدل انتم تحتها قوله فيها فليزم الجمع بلا مرجح
 اى في حكم العقل فذكر ما لم يشك وشكها لا يبرهن بوجه شين في العقل لا يعرف بينهما في حصول العشرة بها فلا يبرهن مرجح احد البتة
 عنه فلا يبرهن ان قوله حقيقة شئى بامرون لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان العمل لا يتخلل بين الذات ذاتها لان الجمع انما لا يبرهن
 حكم العقل بقوله دون غيره لا يتصوره في الواقع وروبان الوحد ايضا لا يتصور تلك الاعداد الا كما لا محالة لا يوجب الادوية
 والعشرة والاربعة ونحوها واحدا والوحد لا واحد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة صديقه مختلفة
 او محصل الجميع انها من آحاد العشرة لكن لما كان كرجل واحد صعبا على التحصيل بصره الى حصولها لا الى الرسوم كما ذكره كذا في
 قال الشايع في الحاشية قال ارسطو تعين ان شئنا اعلم ان قوله واحد يمكن ان يكون اشارة الى ما بين صديقه ان حصوله
 من العمل لا يتوقف على صيرورتها او لا تعين ثم صيرورتها مستقلة ولا يقترن تعميمها الى الوحدات بوسط تقسيمها الى العديدين ثم
 كل منها الوحدة بل انما كسبها لتجليل الابداء فقه وثانيهما ان الاحكام التي يتألف منها العدد كلما في مرتبة واحدة ليس فيها تقدم
 على بعض واتاخر عنه واذا قلنا ان مع ذلك من اجتماع واحد واحد وجوبه لا يقتضيه من الترتيب شيئا في المذكور ولو لا قصور
 العبارة عن كرامة واحدة كان حق التعيين عنها ان لا يترك على انها كسبها اقال العدد الشراى في حواشى الهيات الشفا
 قوله وبانه يمكن تصور العشرة في هذا من قبل التوضيح في مثال خبري وحصل الاستدلال ان تصويره كل من غير العشرة عما عداه من
 الاعداد كما في العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها ثم غيرت بخصيصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون
 شئى بل اعدادا غائبا في حقيقتها وافر عليه لا بانه يطل هذا استلزام العدد الاكثر للعدد والاقبل واستلزام عدم الاعداد
 الاكثر فيطل أصل الدليل وجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحته انتزاع الاقل يستلزم عدم
 صحته انتزاع الاكثر وهذا التعريف المطلوب لا مع عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحته انتزاعه لعدم وجود من شئ
 زوال الامر من شئ لا يحصل الا لا يمكن زيد الاثنان بمعنى انه لا يكون بصحة انتزاعه من شئ لا يصح الانتزاع فيتم العشرة
 التي كانت صحة انتزاع الاثنان المخصوص من لوازمه وبكذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
 تصور ابا كنه وهذا ممنوع الا ترى انما كسبها انما تصور الهيات المذكورة ونفعل عن اجزائها ومقوماتها وبهذا دليل على كسبها
 وباقيل ان العدد ام انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس له حاصل في الزمن ففيه ما فيه قال الشايع في الحاشية يلزم انتم
 بلا مرجح آه اورد عليه وجود الاول ما قال الشايع في حواشى شرح المواقف في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية
 العدد ان تقوم حقيقة شئى بامرون لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان العمل لا يتخلل بين الذات ذاتها في كيفيتها
 بينها نسبة الضرورة وخرج عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية العدد بطلان عينه الوجود لما بهية كما هو جواب
 الشيخ الا ترى من تعجب قال بما محصله لو كان وجوده يمكن عين ما بهية كمال محمول عليه حلا ذاتيا فيكون حمل عدم
 عليه مستمنا لذاته فيسلم ان يكون المكملات واجبة لذواتها ولا يكون موجودة من تلقاء

ارجع على التعلق بتخلل الجعل بين الذاتيات. ولا يخفى على من لم يفهم تسليم ان هذا التفسير خفيف جدا ان لا يبرهن
 حمل وجود الممكن على ماهية ما ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون على عدم مستغنا ويلزم كون الذات الممكنة
 لذاتها او يخبر عن عدم صدق الحمل في الواقع بارتقاء صدقة عنه والماهية الاسكانية لما كان تقررا ولا تارة بل ان كان
 اياهما فيقر بانه يقرر صدق الوجود فيصير الحمل معين ارتقاء تقر بانه يقرر صدقة فلا يصح والمراد بالماهية الاسكانية انها
 تخرج تقررا ولا تقر بانه خارج فضررة الوجود التي في مرتبة الذات مضرورة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري فظن
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا للماهية الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالا في غير هذا فنسكت
 ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشرح عن الالاياد في نحو شيء شح المبدأ فثبت ان المراد بالولاية تركب المعد من
 بعض الاعداد ودون البعض والولاية عندهم لعل من يلزم التخرج بلا مرجح واثباتنا عن الذات في لزومها كذا هذا ما اشار اليه
 بقوله لا في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت من بطلان تركب السته مشلا الى عماد التحقانية في حكم العقل لا في الواقع ولا في
 وجود الالاياد كالتفصيل ان جمان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم جمان قوعه في الواقع اذ كما ان هناك قوعه
 مثلا ثمانية ثمانية ودون اربعة واثنتين تحكم مع إمكان ثبوتها في نظر العقل كالمسألة الى الوجودات منها حكم محض الاولوية
 حكم العقل لا تنفي إمكان الغير ومع إمكان الغير الحكم بحالها في المعارضة وتقريره بان العدد ليس هو نوع من الوجودات فان
 تقويمه نهائيا ليس من تقويمه من الاعداد فيلزم التخرج بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التوحيد بان
 التقويم بالوجودات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق البدر في الحاشية القيدية بتمتته فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف عدلها فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون اتيان راجح الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه الحاشية فيما قبل بقوله لا يمكن
 تصور العشرة الخ ثم قال ان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال مرجح الوجودات في كونها خارجا بمعنى انها اولوية
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان جمان صدق المعلوم على بعض الالاياد لا يخفى صدقه على غيره كما في صورة الاشكال في
 وجوهه انه لو كان محصل الكلام ان الوجودات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب ان عدلها يصح
 يكون التركيب نهائيا لا نهائيا جزئيا العدد وجزءا جزئيا فيكون هي اولوية بالجزئية من الاعداد وفيه وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم نفى الجزئية عن غير اذ المقول بالاشكال صدق على الجميع والموجود معا واذ امكن صدق الجزئية على الالاياد
 والوجودات معا وان كان احد بها اولوية بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بجزء ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هو الثاني دون
 الاول فاعلم انه قد مر بعد بعض الكاردينس ان تمام الدليل مقدمات الاول في ان إمكانات الماهيات اما باحلال الذاتيات
 كالثانية ان غول الالاياد المختلفة واما مارة هذه مارة ثمانية الماهية الواحدة فتشيل قطعاً الثمانية ان غول الوجودات
 مع مائة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر مائة الاعداد التحقانية فتقبع العشرة بدون حصص
 بيئات الاثنين لا تحصى مقفلة بدون الوجودات غير مقفلة لرابعة ان ثبت ان الذات لا تسبق العرض في العرض في الوجود

قوله **ما** حال لفظ كما هو مخرج من بعض اهل القول فقلنا منهم من لم يكن له خبر صحيح بل كان عبارة عن الوحدة المحضة يعتقد عليها ان
بناء على التقرير من اهل الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما مر بان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم العدم من مقولة الكم اعملى تقديرها كما على الجوز الصوري
فلا تضاعف مع المبرين من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والعاقبة بسيطة الانتمية ليدل على افراد سوى انحصار الكلي بالقياس الى حصة من حقيقة وكذا الوجه ورواها الامور العائمة
فان لم تكن مندرجة تحت هذه الحقيقة وما هو التحقيق وما هو الشرح مرجع الى راجع العرض تحت مقولة من المقولات وبنار على هذا قال
في جاشي شرح المقول ان الوجود منجوه ليس من فلا يخفى سخا فاته اذ لا ينبغي قيام الامور العائمة بالموصفات قيا ما استمرها
فكقولنا عرضا بلا ارتباط ان قيل ان القيام بالماخوذ في تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام لبقيا في استخراج مقولة
المضاف سائر المقولات النسبية والكيفية الانتمية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتمية فالحق ان الامور
كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت عرضا لكنها ليست من هذه تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر احصر في المقولات
قال الشيخ في فاطم غريب الشفاء انما لم يقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يصارده وجود ما ينحصر في هذه المقولات فثبت ان ذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجد قوم
بداة لا يتعدون اربعة فوهم خارج البلاد قادم في حصة البلاد في العشرة ولولا غلبة المعتاد لم نطعن في الكلام في هذا المزمع
قوله قلنا منهم آية تحصل الظن اقامته الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له خبر صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة
اصلا او من مقولة الكيفية على التقديرين الامر الحاصل منها واحد ما يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد
من افراده كك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدم من مقولة الكم حلا ضرورية ان ما ليس من مقولة كيف يحصل من
عدة احوال فقط الحقيقة الاعدادية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما ينسج تحت مقولة كيف
الحقيقة الكمية فلا بد من قول الولاية الصورية واورود عليه بوجه منها ما سيدركه الحشى ومنها اننا لانظم ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها فان كل خبر يزيد يصدق عليه خبر يزيد الا يصدق على جميع افراد
وليت شعرا ان يقول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا قدره في حيز الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك لا يعتبر المعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد يصدق واحد وعلى الكثير باصداق كثيرة فالحكاية والغنى والبقر مثلا حيوانات لانها حيوان احد وقد صرح به
المحقق الدواني في حاشية القافية على شرح التجربة اذا اتهم هذا فنقول ان اراد المورود بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء
لان لا يصدق خبر يزيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو رقم اذ هذه الكثرة مصداق خبر يزيد لكن يصدق
كثير وحاصلها انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا لفت بصريح صدق خبر يزيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

والجواب أنه استحال صدق المتباينين على شيء واحد لصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
قولهم والماضي في الجبر الخ وهو لا يفي بالتحقيق ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم حقيقة العلم مع انفسه عن الجبر الصور
ويشال الثاني ارفع منه قوله انه بعد جندته لم يجد له من الجبر بل اخرج او استأثر عما لا يجوز ان يستثنى عنه ممنوع او ثلثة ثلثة
ليست مع مغايرة مع الربعة وهن منته واما قوله في البراق قوله من يشالنا من قوله الخ جديده تقييده بغيره في الجبر

على الجميع بمعنى الجميع لا غير الا ان لم يكن الكلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير لا في الجميع الخاير منها انه على تقدير دخول
الجبر الصور ايقر بالخلص على الاشكال لان الجبر الصور لا يكون كما لا بد انما يتصل بهذا الجبر البطلان المنفصل من الجبر والظاهر
من جبر صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايقر والافعال من هيأة اخرى وبهذا فيلزم ان يقر كيف ليست متحدة على الاول
لا احتمال لكونه كما حصل الاشكال كما يصدق واحد من افراد تلك يصعد على الكثير منها ايقر فصدق الجميع اذ يصدق الثاني كما
كما الوجود في ثوبه كيف يحصل صدق ادميت بمندرجة تحت من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجبر انما والجبر المادي
المادي منها الوحدة وهي غير قابلة للجبر فزاد الجبر الصور الذي يجد الفصل الثاني في انخذ من لا قد قرر عند علم
المادة الماخوذة لا بشرط شي هو الجبر من الماخوذة بشرط شي هو المادة فاجنس المادة متحدة حقيقة وبالذات فلا يكون
متحدة الجبر متحدة اخرى وهما ان الهياة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
من محل محلهما للوحدات المخرقة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بها على الثاني يكون كل خبر منها قائما على
و منفصلا عن خبر آخر فيكون تلك الهياة المركبة احوال متحدة كالوحدات فتحتاج الى هيأة تميز اخرى وبهذا فيلزم ان يقر
قوله والجواب انه حاسدا انما لا سلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين او صدق الكل على الكثير عبارة عن صدق كثيرة لا عن صدق واحد
فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن جنس للوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل
قوله ويمكن الاستدلال عليه انه في ما تقدم ذكره قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب الجبر
انواعا متخالفة اذ الوحدات المتبعة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المتبعة
في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال الاستبعاد في كون تكر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فقام
قوله حقيقة تقييده بالخ فيه دفع لما قيل ان جشية العرض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجبر الصور في
والان خرجت يكون الجبر الوحدات المحضة حقيقة العدد ودفع الرفع ان هذه اشيئية تقييدية داخلية في التقييد والاعتناء فقط
وهذا الجبر لا يغير في الاحكام قال البعض لا لاساندة روح العدد وحده ليس مراد الشارح ان جشية عرض
الهياة داخلية في العدد بل مراد ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يؤخذ معروفا
لذلك الهياة فالعرض الهياة مظهرها جانب لذلك تفاوت الاحكام الناجية وليس الموضوع ساءة انها غير جشية الجبر

ومثل هذا الاختلاف ما قد يكون في الماهية الماخوذة بمشروط شي أو بشرط شي من ان الشرطين خارجا عن ماهية الماهية
 والاصل ان العدم على تقدير عدمه متلا على الجزاء لا يتوحد ليس من كل حقيقة واحدة ولا من الوحدات المتعددة
 للماهية المستمرة عنهما بالكثر من عبارة عن الوحدة المعروفة للماهية وبهذا الاعتبار وعلى الوحدة انهما اذا لوحدا كونه
 حقيقة والوحدات المعروفة للماهية اذ واحد فعمل الوحدات حجب شي منها غير مستلزم لكونها حجب شي منها
 للماهية واما علم ان هناك كلام من جهة الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست متعقبة
 او من قولنا كعب على التقدير ليس كعب فليس متعقبة الا كذا فيا تالها ثم اذا عرفت لها الماهية الاجتماعية
 تكون عداها خلا تحت مقولة الكرم فيكون الكرم ذاتا لها بسبب تلك الماهية الاجتماعية الخارجة واجابت بعض
 المحققين بغيره بان الوحدات بالكثر لم تكن حقيقة واحدة متعقبة مغايرة للآحاد وبعد عرض الماهية قد تقرر حقيقة متعقبة
 واحدة ولا نقول ان الحقيقة العديدة لم تكن قبل عرض الماهية حقيقة عدية ثم صارت تجعل الماهية حقيقة عدية
 حتى يلزم المجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب ولابان الوحدات قبل عرض الماهية لا يتخلوا اما ان تكون حقيقة
 عدية او لا على الاول لاحاجة الى عرض الماهية وعلى الثاني صارت للوحدات عددا ومن قولنا الكرم بسبب الماهية
 فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بان اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدم والماهية لا تبقى متعقبة الحصول بعد تحقق
 جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدم عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق بالمعرض الماهية الصرفة اقول محصل كلامي
 المحقق ح ان في آيات العدد والوحدات حجب شي منها معرفة للماهية الاجتماعية فمقتضى تحقق الماهية الاجتماعية يصح مجموع
 الوحدات حيث كونها معرفة للماهية عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عرض الماهية سرية فلا يذير في آيات العدد
 على الوحدات لا يلزم المجعولية الذاتية غاية الا ان يكون العدم عبارة عن الوحدات المعروفة للماهية وبهذا النظر ان كل
 وحدة واحدة وكذا الوحدات بلا عرض الماهية وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروفة للماهية الوحدة ليست
 كيف قابل كم ضرورة انه قابل للساواة والمفاضة لذاته فهو يندرج تحت الكرم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة واعلم تحت
 مقولة اذ مبدئية شي لا يوجب ان يكون شي المبدأ من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما قد يشك
 في قاطعها بالاشارة الثانية ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت للوحدات حدا حقيقة العدم ومن ان
 فقد تم تعيينها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكرم جنسا لافضل فصل البصر فقد تم حده بالبصر
 فهذا الحد لا غير ذلك الحد بالذات فله حدان تامان بل حقيقتان اما خروجه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
 الجنس حده ولا غير آخر فمقتضى الفصل فان تقدم الحد من الجنس حده لم يحصل صارا حدها حيث ان كان الماخوذ
 منها الفصل فمع انه لا يحدد الفصل من الماخوذ الذي صار الفصل حده حدها والجنس خارجا ولا يحد آخر فمقتضى
 وان كان الماخوذ من الوحدات فمما تم حدها بالوحدات بالحققة فمما تم حدها بالجنس فمما تم حدها بالوحدات

فان يطلع حصول العدد من اجتماع الوحدات محددا بشقوة وادام القول بدخول الجزاء بصوري حتى يكون اجزائها من جنس
المادى والفصل من الجزاء بصوري قال **الحجج** من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير باق على تقدير دخول
الجزء بصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لانهما اجنس لان معنى ما هو في اجنس من الجزاء المادى انه اذا انجز **الاشكال**
كان نفس اجنس في اجنس والمادة حقيقة واحدة. انا الله اير بينهما بالاعتبار فلو كان اجنس ما هو من الوحدات فالوحدات
من حيث هي التي يخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لا بشرط شي والوحدة حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات
فالكم مع الفصل سواء كان ما هو من الجزاء بصوري او لا واحد والوحدات صغوا اليها الجزاء بصوري حد اخر فللمحدودان
مختلفان بالذات بل حقيقتان متخلفتان فنحن نقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين الاولى ان التاليف
من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي تغاير في انفسها وتغايرتها للموحد منها والتاليف من اجنس الفصل التاليف حقيقي
وانما اطلاق التاليف عليه ليضرب من التوسع والاتحاد بما مع النوع تقر او وجودا ولذا قيل لاجزاء المحمولة انما هي اجزاء
لا المحدود وغلط فيقوم بها النوع حقيقة بل ما هو مأخوذ من غير عما يقتضيه نفس الماهية المتفردة ولذا لا يستبعد انما هي
من الملاحظة بطلان الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بآية جنة لو خلت باي اعتبار
اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جلا وتقرأ ووجودا وتغايرات للكمب منها في كل من هذه الامور
والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها مع اكل بعضها في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
بمحيط اذا لو خلت باعتبار اتحدت جعلها وتقرأ ووجودا في نفس الامر واذا لو خلت باعتبار آخر تغايرت
فيما اتحدت فبذلك لا اعتبار الاول نعم لاضر ان يتألف حقيقة واحدة حقيقة تخويف من التاليف من الاجزاء
المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يقوم بآية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الآيات متعونة
حين تقر بانفس حقيقتها وسخ قوامها مصداقا لآمن بها اجنس الفصل من دون حيثية زائدة عليها اسلا
فان قلت هذا يستلزم ان يكون شي واحد وان قلت ان اريد انه يستلزم ان يكون شي واحد مع ان
فانسان واحد ما هو من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فلا استلزام لم وابطال ان التاليف ممنوع وان
انه يستلزم ان يكون شي واحد اتان احدهما مؤلفه من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللازم
تم كذا الذات التي تألف من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس الفصل فليس هناك حقيقة متحدة بين
وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وصدق له جميع صفاته في فوجين له متقوم لفصل كم
انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر الصورية التركيبية الحافظة لا تنزاجها متحدة لجمع قية اليها من الاجزاء من جنس
ما هو من العناصر الصورية التركيبية لما سبق اننا والغير الانسان مؤلف من جنس نفس تاليفا حقيقيا متحدة لجمع قية اليها
غير حقيقي من جنس حيوان فصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه متغايرة ومختلفة عن غيره بل يمكن

والقول هو كان نفسه لا فصل كان حقيقة بسيطة وبسيطة لما تقرر عن عدم الفصل بل بالخط وجمعت مع انهما مؤلفه وجمعت
من جنس غير الجواهر فحصل بقوله لا يقال صدق الجواهر عليه صدق عن الشيء انما نقول ان امكنه من انهما لما جمع عليه الفاعل
الشيء كما انهما اذا اذنا وقت البعدان فاما ان يكون جوهرا فصدقه عليها فاعلى او يكون عرضا وهو من الجواهر بل انما يصدق به الفاعل
الصدق حقيقة محضه مخلقة بالواقعيات من الجواهر فقط او منها مع الهياكل الصورية والواقعيات غير حقيقية من جنس غير الحكم فحصل
ولم يثبت له فصل اخر من الجواهر فقط او منها مع الهياكل الصورية حتى يقال ان غير الحكم لا يصير كما بالى اعتبارا فذلك
لا يستلزم ان يكون شي واحد من العدد حقيقة فحققتان احدهما مؤلفه من الجواهر فقط او منها مع الهياكل الصورية فذلك
من الحكم المنفصل فصل محصله انهما كحقيقة واحدة تألفت من الجواهر فقط او منها مع الهياكل الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقرر صدق الحكم ولما حصله وطلاق التأليف عليها انما هو بضرب الجنس فحصل من ان يكون الشيء واحدا ان تأليفه هو موضوع
الاشكال ان الشارح قد مر في حاشي شرح المذهب ان محل العدد طبيعة النوع وهي متكررة وتعد بعد عرض العدد لان العدد المتكسر
من جنس الحكم المنفصل عن غيره فلا يصح كون احد حقيقة محضه تأليفه من الجواهر لان التأليف من جنس الحكم لا يصح الا بان يصدق والعدد
متكسر وقوله وانما يكون بعد عرض العدد فموضوع العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اجزاءه تحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عرض العدد لها ههنا اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن ان يعقد قيام عرض واحد بالعرض من موضوع
واحد فذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الحكم المنفصل مع ان قائم بالعرض واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك لذوي واحدة ولا يخفى ان هذا يخفى جدا اما اذا فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة شخص شخص
فصلي تقدر يكون موضوع طبيعة النوع بل من شخص العرض ومن شخص الموضوع واما تأنيها فلان موضوع العدد قد يكون مجردا
امورا لا يكون مبنيا ذاتي مشترك ههنا كما يقال في مقولات عشرة فذلك العدد عنى العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة
اذا المقولات غير مشتركة في ذلك ههنا كما لا يخفى واما تأنيها فلان العدد عنه مركب بالاجزاء فقط وليست الهياكل الصورية جزءا
فيكون محل مجموع محال معدية فاحتج ان يقال اني قولكم العرض الواحد لا يقوم بالعرض من موضوع واحد انه لا يقوم بالكنية بل
يكون كل واحد من الكنية موضوعا على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض احد موضوعات متكررة ممتدة وقيام عرض احد مجموع
اشياء من حيث مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز العدد كذلك انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد احد قال الشيخ
في قاطع فرياس الشفاء محصلة انما لا ينشئ ان يقوم عرض واحد بالكنية بان يكون موضوعه ذينك الشياطين مع
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا على حيالها فلا خافا متكررة كالمواحدة كالمات
والحب ورة والفتارة مثلا لا تقوم بكلا المضامين بان يكون كل واحد واحد منها موضوعا على
موضوعها كلا المضامين معا واما قال الشارح في حاشي شرح المذهب انه يلزم على هذا قيام الحكم بموضوع واحد
اذا المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى فانه ان لم يدل على استحالة قيام الحكم بموضوع غير واحد لم يدل على

اى بعد القول بتلازم دخول الوحدات بدخول تلك الحقيقة وفوقها تلك الحقيقة فلا بد ان يكون ذلك المجموع
هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية مختصة قوله بل دخول
يعنى لو لم يقدّر المدخل بعض الوحدات أى الكثرة من حيث انها كثره بان لا تكون اللمية دخلت فيها ولا عارضه الا ظاهرا قوله قد
الوحدانية فيه هو بعينه دخول الاعذار في دخول الوحدة في الاتباع تعلق حكمه وتخصيصه كالذخول المضاف الى الوحدة بالاشياء
الكثيرة حيث انها كثره كالوحدانية من حيث انها كثره في مرجع الى دخول كل وحدة بحددها الى دخول الوحدة
من حيث انها كثره وفوق بين كل وحدة وحدة والوحدانية من حيث انها كثره فان مرجع الحكم بالصح يتناوله الى كل وحدة
دون الوحدة كالذخول في باب صيق يصح يتناوله الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لان كثرتها من حيث هي كذلك
فلا يمكن ان يكون من غير ذلك من غير ان يكون من غير ذلك من غير ان يكون من غير ذلك من غير ان يكون من غير ذلك
لكونه جزءا منه قوله ولا غير مثل عليه سوار كاج حية العر وضلعها غير متباعدة فيلزم

قوله اى بعد القول بغير قيل ان المفروض انما هو تلازم دخول الوحدات المختصة دخولها مع اللمية لا تلازم دخول المجموعات
المختصة دخولها مع اللمية وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
والاخوان لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلية يلزم دخول المجموعات الحاصلة من مجموعها
لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبة الى المجموع الذي قد فرض ان دخول الوحدة يستلزم لدخول المجموعات ثانيا
قوله اعتبارية الخ قد يقال المجزئات الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميع جزائها موجودة حقيقة
اجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود كل واحد عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية
وجيبه با لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات منفردة عن الوحدات بل في اعتبارها الفصل فلان
جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة موجودة بوجوه على حد الان في ملاحظة الفصل فتكون اعتبارية واورده عليه
بان لا يستلزم ان يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
وجيبه بان ليس المجموع مغاير للآحاد بالذات معنى تلازم تحقق الوحدات تحقق المجموعات لان اللمية الموجودة في نفس الامر
تستلزم امور مغايرة لها بالاعتبار ووجودها مغاير لآحاد اعتبارها بخلاف المجموعات الاخر فافانها في الخارج انفس المجموعات
الحاصلة من الوحدات الثلاثة اذ لا عرض لللمية في نفس الامر لعدم وجود بعض اجزاء معدوم منها انفرادا فاستل
قوله ظاهرا لا يستلزم آه فيه ان لا ياتيهم كذا في المحقق المذهب ان دخول الوحدة الكثرة دخول واحد والما كان ضدن جو
الوحدانية بعينه دخول الاعذار على تعريفه في الخبر وهو سوار كاج كان خوله دخول فلا ريب ان تلازم لان المدخل غير مغاير للوحدانية
لان اللمية لا باعتبار دخول الوحدة بعينه دخول الاعذار وكما ان دخول الوحدة دخول الاعذار دخول الاعذار كذا
وانا لم يفتقر الى ما قاله الشارح من ان المدخل على تعريفه في الخبر وهو سوار كاج كان خوله دخول فلا ريب ان تلازم لان المدخل غير مغاير للوحدانية

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالجميع موجود سواء كان عين اجزائه حادثة ام لا قلنا لا فانهم لو لم يكونوا
تتحقق زير غير متحقق اجسام غير متناهية وان كان كل عين الشريعة اذا تحقق زير غير متحقق مجموع ويوجدنا اننا لا نتحقق
مجموع تحت التتقق تحت وجود متحقق موجودا في مجموع فاذا تحقق اربع موجودات تتحقق موجودا في كل عين الاجزاء
جسمانية في عينه ان يتحقق زير غير متحقق اجسام غير متناهية وانما بطلان الثاني علانا اننا نتحقق اجسام غير متناهية فلا يستلزم العالم قد يتحقق
وعمره كل عين وثمانية ان زير مجموع الاجزاء كل واحد من هذه القديسين في نصفه من مجموع ليس كل واحد منها وان مجموع
منها فالجميع موجودا في عينه ان يتحقق زير غير متحقق اجسام غير متناهية وانما بطلان الثاني علانا اننا نتحقق اجسام غير متناهية فلا يستلزم العالم قد يتحقق
ثالث بل كل عين من هذه اذ الكبري في عينه وثمانية اننا لا نعلم المجموع عينه في الاجزاء بل المجموع الواحد حاصل جميع الاجزاء
وتوضيح الاجزاء ثمانية موجودة متفرقة وجودا في عينها موجود بوجوده والمجموع موجود وعرض وجودا في عينه
اوجه لا يكون مجموعا اكثر من وجوده فالجميع الكبري موجود بوجوده كيف يكون عشرة موجودات متفرقة وجودا في عينها
احد عشر وجودا في عينه عليه خبر وليس سبيل البداية فلما يكون حادثة على كل عين من الاجزاء الباقية بقية علونا ان جميع الاجزاء
عين لكل عين فمقدم على نفسه حاجته بعض الكبري قد سبب ان عينه الموجودين في عينه يتصور ان بل غاوة وقوة في عينه
ففي العين الاولى مجموع وفي الثاني ايجاد فالفرق بين المجموع والاحاد وانما هو بسبب الحافظ فان المراد من
نفس الاجزاء ما غاوة بسبب الاجتماع وانما الاجزاء في عبارة عنها ما غاوة على الانفراد فمصدق الخبرية كل عين احدا انفرادا
ومصدق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زير عمر الانفرادها خبر ان جميعا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء المجتمعة مما لا يستلزم فيه سوار كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والاقطار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امر حقيقيا وان لم يكن ذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتبارا
فيما يحتاجه تحقق المجموع فيما يحتاجه بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء قال المورد لولم وليكم مفعلي فاني لست
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالجميع في عينه ليس بوجودات وجودات على حدة حتى يلزم
وجود بحسين وجود الاسام غير المتناهية ضرورة انه ليس وجودا بحجم الحاصل من الحسين غير وجوده واللامكن من عينه
حسبا وما قال انه ان راد جميع الاجزاء فاجابة ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ لكل عبارة عن مجموع الاجزاء وجوده بوجوده مجتمعة فوجودا لكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبادة
عن وجودات الاجزاء المجتمعة سواء كان بين الاجزاء فائدة ام لا وما يقال ان المجموع ليس عين جميع الاسباء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاسباء اذا اخذت منفردة فكل منها موجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالجميع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاسباء وان لم يكن علة لكل بدلا
الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ انجزا بشرط الاجتماع عين المجموع فتأمل ولا تتخط *

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المتحقق المدعى في مرجع خبرية المجموع انما يقتضي مجموع الزائد عن
 الاول ان المعدد انما يقتضي خبره للبعد والراى على تقدير عدم شتمه على الخبر الصوى فدخل الموصف بعينه فدخل لا
 وقد عرفت فانه ينام الثاني ان البعد وان لم يكن خبرا للمعد ولكن مجموع المعد وجزء من مجموع المعد واما
 بداهته ان زيداً ومحمداً جزيرتيه وولدان زيداً ومحمداً اى مجموع المياة الاجتماعية مخاير لزيد ومحمداً
 اى مجموع المياة الاجتماعية وليس المعدود الاول خارجا عن المعدود الثاني ولا هيناً لفيكون جزءاً من
 ان المعدود الاول جزء من المعدود الاكثر واذا قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
 بالتطبيق بين المسئلة المبينة من المجموع الاكثر والمبينة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
 هذه المجموعات لزوم التناهي بين احواد المسئلة اذ عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات باعتبار الاحاد يستلزم
 اعتبار الملتزم محض عليه انما هو سادس الدهرج بان الدليل النافى لخبرية المعدودات خبرية المجموع للمجموع بغير
 فان المجموع المادى من عشر موجودات موجودة فاما تالف من جميع المجموعات فيلزم لتعدد تنافسها في عما يوافق لا
 بعضها فيلزم الترتيب من مجموع اللهم الان يقال في الدليل غير تمام عند المتحقق المدعى وقولنا انما بداهته خبرية
 ولا يستلزم خبرية كل واحد احد يستلزم خبرية المجموع وقولنا ان مجموع زيد ومحمداً ومحمداً فلهذا يخفى سخافة فان عدم خروج
 هذا المجموع عن المجموع الثاني فيظهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان المعدود المعدود وبتحليل ذلك تنافي بين
 بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواضع على الاناس ليست الوحدات محمولة بالمواضع على تلك الاناس فمحمداً باعتبار ذلك
 اناس باعتبار انهم عرض لهم عشرة عدد مقدم ترك البعد يستلزم عدم ترك المعدود وفيه نافية واحتمل ان جريان
 البرهان غير موقوف على اثبات الخبرية اذ الترتيب طلقاً كما في جريان البرهان لانه في المجموعات اوزم ملزومات
 كما بينه الشارح في خبر البرهان **قال** الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع انما الظاهر ان يقال المجموع المكرر لا يكون
 مخاير للاحاد الابدع ووضوح الوحدة لها فاما المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معرفته للمياة فيجوز ان لا يكون
 المجموع المناقص خبره من المجموع الزائد وان كان احاده اجزاء **قال** الشارح في الحاشية لما تكرر في موضعه انما اعلم
 انه وان شتمه بلين الثاني ان خبرية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما الاول فلان المعدود امر متزاعى
 والامر المتزاعى لا وجود له قطعاً انظر عن اعتبار الدهرج من لحاظ الوجود المنشأ فلا يكون مناسطاً للمعدود المتحلق بل
 المتحلق متعدها وانما تعدد المتحلق بنفسها يتزاعى من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
 مجموع مركب يسمى عدداً ولو لم يكن كون الكلية وخبرية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل من المنفصل
 واما ثانياً فلان المعدود عرض فلان انما خبره من وجود المعدود فلان كان عرض المعدود منشأ لكثرة المتحلق وقدها
 لزوم ان يكون المتحلق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدودها اما هذا فانا لا نقدر

قوله في الحاشية وجميعها الولاية الخ فلا جدلية في هذا الكلام حقيقة محض الوحدات لكان لها وجهان
قوله تحقق مجموعها أي مجموع آحادها تحت مسمى الآحاد ومن حيث أنها معروضة للولاية الوحدانية ووجه الآخر هو أنها
الولاية لها فرض آخر فليس نفس الولاية والكمية وحدانية ثم لعل بعض التمثيل متبرح عنها هذه الولاية والا فلا يكون
الكمية الحقة مفروضة استلزام تعدد المعنى من تعدد الحاضر كذا في بعض تعليلاته فافهم

قوله لكان لها وجهان أي أن التعدد ليس له على تقدير كونه عبارة عن محصل الوحدات أي لا في قول
عبارة عن دخول كل وحدة واحدة ولا يلزم منه دنو الوجودات الكمية وقد عرفت ما فيه فذكر قال الشارح
عدم العلة المعينة في العلم أن المجموع عموماً أن وجود كل واحد واحد من العلة لها حقيقة ليس علمه لوجوده لعل
أحدها إما كان علمه تاماً لعدم وجوده وعدم الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علمه تاماً لعدم
المعلول لما هو عليه لم يلزم على هذا التقدير عند عدم العمل معاً توارد العمل المستقلة على معلول واحد شخصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم أنه أجابوا عنه بقوله بان البرهان أنما دل على أن الواحد شخصي لا يمكن
أن يكون لعل تاماً محبته أو ملكته الاجتماع وإنما العمل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا بد أن على احتمالها فكل واحد من
أعمالها الآخر مثلاً علمه تاماً لعدم المركب شرط تقدمه على سائر الأعمال فإذا عدم خبر من المركب في زمان لم يعدم ذلك
والقبلة خبر آخر منه كان كعدمه مع هذا الشرط علمه تاماً لعدم المركب إذا عدم خبر من منه معاً في زمان لم يكن شيء من
هذين العلمين علمه تاماً لعدم المركب لعل شرط بل مجموعها علمه تاماً بشرط تقدمه على سائر الأعمال الآخر فلهذا
تاماً قد اعتبر فيها شرط متناهي فلا يمكن اجتماعها فظهر أنه إذا عدم المركب مع خبر من لم يكن أن يعدم خبر آخر بعده هذا
جاء في عدم سائر العمل لها حقيقة لعدم الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها أي حقيقة علمه تاماً لعدم
الشرط المذكور لا يخفى سخاؤه في الجواب والافلاح علم المركب لا يتحقق على تقدير انقضاء كل واحد من تلك الخصائص
فلم يتوقف على شيء منها بخلافه فكل شيء منها علمه لان العلة ما يتوقف عليه شيء وشروطها ليس سبيل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى وإنما ما نلاحظه إذا عدم خبر من المركب في زمان أحد فاما ان يعدم المركب بجمعين بعدم أحد الأجزاء
بأية وعلى الثاني فاما ان يكون كعدم مستند الكل مع خبر من الخبرين فيلزم تواردهما لعلتين المستقلين معلول شخصي
العلم فقط فزعم انه ترجع بلا مرجع يستلزم تخلط المعلول عن العلة التامة واليهما معاً فلم يكن كل منهما علمه تاماً ولا بد
أن يكون خبر علمه تاماً من الشرط وأما ما نلاحظه إذا كان علم كل خبر علمه تاماً لعدم المركب في صورة عدم خبر من المركب
بان عدم المركب بجمعين لا بد من لكل واحد منهما ما به الطبع سليم أو عدم كل خبر مستقل في عدم المركب بل لا حاجة
شيء آخر فلا يكون علم كل خبر غير مستقل بل هو الذي لا يكون غير مقبول أصلاً وتارة بان عدم شيء معين ليس شخصياً فان قلت لم يكن
مشخصاً وكان علمه مستند إلى عدم إحدى العمل غير العلم مستند عدم آخرى لان يتوقف شخص العلم على العلم إذا انتهى خبر آخر

ثم انزال تلك الصورة وحديث حيرته اخرى كالوافية مثلاً لا يلزم من وال الصورة الاولى انها الصورة الاولى وحديث
 الصورة الثانية تحتها الصورة اخرى لان علمها بطبيعية الصورة في الصورة من غير تميز وتبدل انما التغير في
 فيما يوضح عن العلة وكان ذل عاذاً كما مر بان المراد واحد لا تعد وفيه مضيق وان تعداؤه لعلنا لعلنا خصوصاً
 بل العلة هي العلة المشتركة فاذ لو لاحظنا ذلك لم يعرض لهذه شبهة ولو سلمنا ان العلة الثانية تنكر في هذه الصورة فلا يلزم
 من كونها مع تكرار عدم المركب تنكره حقيقة وارتفاعاً وذلك لان تأثير العلة في التصا والماهية بوصفها على مكان ذلك
 الاتصاف هذا الامكان مقترن بنسب العلول كما هو مشهور وليس امر العلة الثانية ولا شك ان تصاها بالمعدم بالعدم في آخر
 غير ممكن في تصاها بالوجود بعد عدمه فلا يلزم التكرار الذي دعاه وتقرض عليه فاضل انما هو في حوشي الحوشي القاتية
 بان اجزاء التي ذكره او لا نظرية اذ لا شك ان طبيعة ما اذا كانت علته تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كما تتحقق
 تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقاً للمثل في الصورة انما هو في حوشي الحوشي القاتية
 للهيولى وانما كان مطابقاً اذا كانت الصورة باقية وحديث صورة اخرى هو ظاهر ما ذكر في اجزاء الثاني في الصورة
 او حال الشبهة في صورة الوجود ان كما اذا عدم جزاءه شلأتم تحقيق جزء منه فلا شك ان شي ستم في عدم احد الاجزاء التي هي العلة
 الثانية لعدم المركب في غير فيجب ان يرتفع عدم المركب وارتفاع شيء يارتفاع علته تامة وارتفاع لعدمها
 بالوجود فيجب ان يكون ذلك خلف الاصح ان يقال ان وجود المركب ليس بمكروه الامكان شرط الثانية وقول ان
 علة عدم المركب من اجزاءه فما لم يتحقق انها عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب بل اذ عدم اجزائه يتحقق بوجود جزاءه
 وفيه ظاهر جداً قال الشارح في بعينه آه هذا الكلام في غاية التحقيق وقصدي ان علة الواحد شخص للبيان تكون
 شخصاً اسي الا تكون طبيعة عليه لان الطبيعة الكلية امرتهم فلو كانت العلة هي العلة المشتركة والعلول والخصا
 يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو ما يابى عنه الطبع السليم ان العقل يقتض من ان يكون الفاعل مصدراً الامر
 يكون محصلة قوى من تحصل حتى يكون الصادر في التحصيل من المصدر هو حقيقة وبالذات شخص احد الجواهر الاول
 محل فكره لعلنا ان الذي يظن ان كون العلة حقيقة هي العلة المشتركة بينها ليست بما علة بل هي متممات العلية ولا تعاد في
 ان يستند الواحد لشخص الى جاعل شخصي يستتم عليه بواحد بالعموم فيحفظ وحدة العلة بواحد خصوصاً كما قال الشيخ في
 الآيات انما هو باحق ان الصورة من حيث هي شرعية لعلنا الهيولى لا حجب منها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
 تلك العلة الصورة ليس لها بالعدم بل ما اجبني عام والواحد المعنى العام المستحفظ وحدة عمومها واحد بالعدم وهذا كان
 واحدة بالعدم فيقول انما لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومها واحد بالعدم وهذا كان
 الواحد بالعدم مستحفظ بالواحد بالعدم هو المفاخر فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يميزها بالواحد بالعدم معارضة لها
 ايها كانت هذا الكلام قد صرح المحقق الطوسي في شرح الآثار بان الكل متفقون على صدور اجزاء منه تقديره وتعلق

وبذلك لا يتصور الا بالعدم احد الاجزاء بعينه ولا بعينه قوله فعدم الشرط اني لما لم يكن علم الا بالعدم مع كون متعلقه بايتو
 عليه المعلول في عوام ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوايمه لا يكون مستند
 بالطريق الاول قوله بل هو مختار عن غير الامر بخلاف عدم العلة التامة مع وجود شرط قوله يعني احادها اربابها لا وضرورة
 الكثرة المختصة وبالمركب مرتبة الكثرة المتعبرة فيها البياة عرضها ودخولها قوله لا لنا جملة انم يعني بعد تبديد مقدمتها
 التامة بحجته عن جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بحيث لا يشهد عنها شيء نقول لا يصح في كونها كانت العلة التامة
 بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بعضها كانت العلة التامة بعضها كانت العلة الناقصة البضرة لكنها
 من جملة ما يتوقف عليه لانها معني بخلاف الكثرة العلة الناقصة المتوقفة عليها المعلول متوقفات كثيرة وقد فرض في
 كونها علة بمعنى ما يتوقف عليه شيء ما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينظر
 وجود المعلول بعدد الى امر اخر او لا والا لازم ان تكون العلة الاخرى علة ناقصة او تكون محصورة فيها في خبر لنفسها ولا
 ان يعارض القلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلة الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا جملة ما يتوقف عليه لانها
 خبر لنفسها لكنها جملة ما يتوقف عليها لانها معنى بخلاف لكل واحد ما يتوقف عليه المعلول قد فرضت هي ايضا ما يتوقف
 الى آخر ما ذكره واجواب الكثرة انما يتوقف عليه المعلول متوقفات كثيرة فتوقفها في كل حال منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
 وانما يجعلون العلة الاخرى شرط ودرابط وباجملة البارى تعالى مع تلك الشرط والروابط الواحدة بالعلوم علمية تامة
 لكل خبر فاعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء بوجهه من اجل مع ذلك فقد المشترك لا بالكل تحصيل المعلول في خبر
 تحصيل شرطها فاعرفت هذا علم ان وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علمية تامة وبذلك يظهر جرد لان المعلول بخلافه
 في تقريره ووجوده الى الفاضلة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود
 ما دام علة الوجود موجودة فلا يمكن ان يمتنع خلافها عدمه ليس لعدم علة الوجود فلا كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه
 بعدم العلة قطعاً وعلة الوجود ليست مجرد لاجل التامة فعلة عدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة واحاصل انك ان المعلول
 لا يوجد الا بجمع الشرط وارتفعت المتوانع وباجملة ان يتحقق علمية تامة تلك تغاير المعلول لا يكون الا بارتفاع علمية تامة
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير من غير سواء وانعم في الحاشية تغاير الفاضل ميزان ان عدمه لا يتحقق
 التاثير بل كمن يميز سلب التأثير فيكشف ان شاء الله بفسطة ظاهرة البطمان فالتقن هذا التحقيق فانه بصحة
 قوله ولا يتصور ان قيل ان السريه شلا مركب من الخشبات البياة الوحدانية عارضه لا خارجة عنه ولا شاك ان السريه
 يعدم بعدم هذه البياة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزائه السريه انخسبات من حيث انها مشغرة للبياة او اقتدار
 قوله في نفسه اه قال المحقق قد مرر العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول متوقفات بعضها لا يفيض عن المجموع فبذلك لا يتوقف
 ثم قال في الاول ان لا تامل ان يقال ان المجموع لا يفيض عن اجزائه علة من محض البياة فكلون البياة افعالها ما يتوقف عليه المعلول من اجزائه

قوله ولقد لاى ان العلة الثانية هي مجموع العمل الناتجة عن كذا ما ذكرتها بالحكم الواحد الصالح ان يتعلق بالاشياء كثيرة حركاتها
كثيرة تحول فعدم العلة الثانية لما مر ان الحكم الواحد يتعلق بالاشياء كثيرة حركاتها كثيرة فعدمها اجبة الى عدم كل واحد
واحد كما ان وجودها راسخ وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم احدها لكثرة لمعيته لا بد ان يفتقد قولنا لكثرة
معدم والامر لاجتماع التقيضين لصدوق لنا الكثرة مبرورة لاقتضائه وجودا وفرضه واما ارتفاع التقيضين لم يصيد ايضا لكونها
متناقضتين لان قولنا الكثرة موجودة قضية محالة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة وهي موجودة او موجودة لانه ان الكثرة
معدومة في هذا معدوم في هذا معدوم فالقضية الموجبة التي مفروضا في ذلك الواحدة في تقيضها صادقة وتقيضها الباقية بالكلية كحالات
المركب فانه امر واحد ومعدوم راجع الى عدم احدها لانه اذا عرفت في الحكم ما قوله في حق الحكم قد يتغير في كثير من الامور في قوله في الحقيقة ان
يرد عليه قد مر من ايضا ان عدم العمل معلول لعدم علة تاليس معنى الثانية لا على هذا اللهم الا ان يقال لمراد بالثانية تسمية
العلة المعينة كما حققنا في قوله بل في الحكم كناية عن عدم علة ما قوله الى عدد بعدد ما في قولنا لا تنزع كذا المراد في قوله
بعيد هذا منشأ انتراعها كقولك قوله بمعنى استلزامه وقوع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك المعدات امورا استرعية
فلا استلزام من عدم الاقل عدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين استرعاها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون استرعاها
انما يتصور عدم التثنية مع الغفلة عن عدم الاربعة

الطلب

لانه مجموع جميع العمل فيحتاج الى حياة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلما خسر جزءا لعلته انما قد
ميراد بها مجموع العمل قضية تطلق في رادها الجاهل الذي تم شرط تايده الشرط ودرخاء المانع ونحوها فالحال انما هو الاول
ليس بالافادة لاجل الافادة انما هي من جنسها الذي هو لها فعل اما العلة الثانية المعنى الثاني في قوله لعلته وكون الشرط ودرخاء
وهو العموم لا يخرج الجاهل التام الذي به الافادة الى الوحدة العلية كما عرفت مراد بعض الجاهل من العلة الثانية المعنى الثاني في قوله
قوله فعدمها راجع الى هذا عجيب ان القساع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحدتها كلك
ليكون بارتفاع واحد من وحدتها اليقظ وبذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يحسب الله نورا فما له من نور
قوله لان قولنا ان في رابع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يمكن بالرفع لان الكثرة التي كانت
قبل فرض عدم واحد منها مسبوقة قطعاً بعد الفرض ان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة الثانية
لا تعدم الابدات جميع العمل الناتجة وما قال بعض المتقنين قد سر ان عدم العلة الثانية ليس عمداً واعتقبا بل لان العموم
رفع الوجود واذا كان وجودا وجوذاً متعددة فعدمها معلوم متعددة فعدم العلة الثانية ان كان علة فهو ما يبره الا عدم
حالة فيلزم ان لا يعدم العمل لا بعد جميع العمل الموقوف عليها واما عدم خبره لا يعينه وهو المطلوب لكن الشارح
ترك الشق الثاني لانه لم يطلب التغيير والمخصص فخصه من جيل الاول لا يفتقر على هذا التمهيد الذي هو منه الشارح
اذ لا كما لا يخفى والثاني ان لا يخفى ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ولكن علة عدم العمل

فان كان بازا لكل مرتبة معينة من الكبر مرتبة الصغرى لزوم مساواة لنا قسمة مع الزائدة والافكيون في الكبر
ليست في الصغرى بازا شاملا وذلك في جانب عدم النهاية لا انتهاء البعد وتظام الاوساط لها يكون الصغرى منقطعا
ومشاهيا وكذا الكبر لكونها زائدة في احدى اوجهه ولا شك ان كونها زائدة في احدى اوجهه لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازا لكل مرتبة في المراتب بالمرزاة المتناهية والتناهي من احدى سلسلة الكبر والصغرى الواقعة في النظام
المستقيم من الجهتين وذلك بان يطبق احدى الجهتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجهتين مطابقا على الاول من
والثانية متطابقة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون الاحاد من الجهتين في اوضع ومادة فان فرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب على كونها اذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كالتجزي في الجبر التي
فان فرضنا انهم ليسوا بالتطبيقات الا ما يتبادر منه وعدم في العلوم التعليمية استعماله في من ايقاع لمحاذاة في الخارج في التعميم
بين متجانسين من الكليات بالذات وبالعرض حيث اذا اخذنا من احدى بعض متجانسين على اياها في واقع امتدادها الى الا
كان بعد ازيد من احدى بعض متجانسين بآلية اخرى فخرنا اننا نلاحظ اختلاف ههنا بل زوم قطع الجهتين بالقياس والزائدة اذا تاتي التطبيق
بينها في كونها في ذاتها في العقل حكم كليها بالمكان التطبيق في زمان متناهية بين كل متجانسين متجانسين في المقادير
والاعداد والمادية المستقيمة في الخارج من حيثها كما ان كانا غير متناهيين في التطبيق لمبدأ على مبدأ بحيث نطبق لمبدأ على
فالمبدأ في نفس على احتمال وجودها فيكون المفهوم غير المتناهي المتقارب والاعداد المذكورة يشتد على شواكه تناسلي في الزا
المادة على المادة ولو تمها ولبان في الخارج فلهذا في انهم وهم الاحتمال لا يتوقف على كون تلك الاحاد في الوضعية او غير المتناهية
بل في الجهتين لا يتوقف على كونها في جميعين بل الترتيب في الجهتين في الواقع قطعاً بتعيين مبدأ على مبدأ فافهم
قوله وذلك في جانب الخلق قال صاحب القسبات اما بسبل التطبيق فلا نقف بحجده ولا تعويل على برهانية بل ان فيه
تدليسا مغاليا فالامتناع هيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفارقة من جهة الاخرى التي هي جهة التناهي في الكبر
التي هي جهة الانهائية وليس يتصور تحريك التناهي بالكلية من جهة الانهائية واخرها بكمية عروج جهة وجهة وقربة عن
الدرجات التي لا حاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذ طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المتجانستين بالزيادة والنقصان
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهما في فرضياتهم قلت الزيادة من جهة الطرف ووجهه الى جهة الوسط
مرتبعة ولا يذلل ان ينقل من طرف الاوساط ولا يكاد يشي الى احدى بعينه ووجهه بعينه ا بل ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات
ذات الكثرة من العلم لكونها مذكورة فانما يتم في المتعاقبات غير المتساوية اما في التعاقبات المتساوية فلا تمشي ما ذكره صلا في التعميم
العقل الاجمالي في التطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا في سائر المراتب لاحاجة الى ايقاع الحركة في المراتب
اصلا بل حكم العقل بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدى الجهتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى متغير في
جميع المراتب على الاجمال وهذا يعني في انتقال الزيادة من الطرف للوسط الى الطرف الاخرى اي طرف الانهائية فافهم

كيف قد قالوا ان الطبيب كالجبري في الجسم المتصل بالغير المتناهي المقتضي ان يكون في الجسمين الكبري والجبري
بلا فرض قطعان متناهية كذا كذا جبري في اجزاء المقدارية بغير ضماح انها ومهمة غير جبرية بل انهم ان لم
يجمع الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسام الى اجزاء المتناهية الذي هو معنى من الجسم الغير المتناهي المقدار كذا كذا
الغير المتناهية بل انهم مفروضة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناسي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها القوة الجسم كالمصنف الثلث والرابع كذا الان في ما يتقدم وحيث
حقيقته الكلية كالسوى للصورة جسيمة كانت ولو عتية فان لا ولي في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند
الفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشيرازي والفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا اه اقول ان شأب هذا القول ليسم افترا بلا استرا او لم يقل واحد ولا مجال لهم للفقرة با
لجبري بل ان الطبيب في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المستدرة
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايتم لان اجسنة اوه الفرض غير متناهية بحسب الوهم والفرض في بطل
منه ب الحكما والقائلين يكون الجسم متصلا في نفسه وتوبا بلا لانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطع
قوله كالمصنف بل اقول ان تعلم ان المصنف الثلث والرابع وغيره اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بل انهم
الموجود ومتناهية من غير ان يكون فية تكثر وتقل ولهم الوهم متناهي هذه الاجزاء بغير شيء دون شيء
كما يصحح الشافعي في الرسالة الفقهية من حصول القوة الجسم هذه الاجزاء لا جودها لا بعد التحليل والانتزاع والقول
بها مقتضى الجسم لصات تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل في بطل الاتصال بل انهم المفسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان اولى التحصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزئة الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخفى ان يكون اجزاء
فيه حادثة بالقوة بالفعل وعلى تقدير ان يكون متناهية او غير متناهية فلهذا اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة في القوة وهذا مذاهب علماء فاجهم المفرد عند تم متصل كما هو عند كثير من فروع الفعيل
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم شأنه يتغير
الى اجزاء لا يتغير اقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمة الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة في القوة وعلى ذلك يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا يتجزئ
وهذا مذاهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشيرازي صاحب كتاب الملل والفعل في
ان جميع الاجزاء المتكئة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذاهب النظام من المقترعة الرابع ان جميع
المتكئة في الجسم متناهية موجودة في الفعل فاجهم مركب من اجزاء موجودة لا تجزئ غير قابلة للتجزئة من اقسام
القسمة وهذا مذاهب جمهور المتكلمين وبعض الاول من اليونانيين وهذا كلام طويل ليس هذا شأنه

واما الثانية فلا يتجوز الارادة عن احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهي منه صفة للجسم ان تارة الجسمية و تارة في بعض
 بدله الخ المتناهي القابل ولا يجوز ان يكون منفصلا
 المقدار لانها لفعل واحد وقوله والقول بان
 لا يسهل الجواب كما لا يخفى على من لم يدر في مسكنه وانما هو كمن لم يدر في مسكنه
 من كون ما يجري فيه موجوده بالفعل غير متناهي في نفس الامر اما بنفسها او منشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
 المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة منشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي
 واما تلك عدم علية مستمرة في غير متناهي بالفعل بنفسها ولا منشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فانهم قوله في الحاجة
 ان موجوده لوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فبادر الى انما لا يخرج من غير ما فافهم قوله في حيث
 ان الكل وجوده محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء يضرب من التحليل فيكون الكل على هذه الحقيقة موجودا وهو لا اجزاء
 قوله واما الثانية في العلم غير المتناهي الرابع الذي يدخل في تعميم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة شخصية
 فلا يخفى سخافة اذا لم يتصور الشخصية لا تصلح كونها مقومة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من لم ادسه نعم
 قوله لا يسهل الجواب لان اصل الجواب الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة منشأ انتزاعها موجودا كالجسم
 قوله او منشأ انتزاعها انت خبير بانها لا تخفى وجود المنشأ لجران البرهان ان جريانه في اجزاء الجسم المتناهي
 المقدار ايضا كما لا يخفى واثبت انه لا يجري برهان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي وجود المنشأ لجران البرهان
 اذ لا وجود للانتزاعات لا منشأ انتزاعها فهي ليست بصاحبة للانطباق بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع
 الانتزاع فانهم قال الشارح في الحقيقة لان تلك الاجزاء هي من نفس على القضية الخارجية انما تستلزم وجود الموضوع
 في الخارج اعلم ان يكون موجوده بنفسه منشأ انتزاعه فان الانتزاعات الموجودة بوجودها متناهية لا يمكن احكاما بحقيقة شقطة
 ما قد يتوهم انه لا بد من القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحقيقة ونبوت الشيء في الشيء
 اعلم ان المشهورين لقوم ان ثبوت ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا على هذا التقدير يكون ثبوت
 الموضوع متوقفا على وجوده وموضوعه فذلك الوجود انما يتحد ان فيلزم ثبوت الشيء على نفسه او متغيرا لان فيه الشيء الواحد
 بوجوده هو الوجود في ما ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجوده بالزم تقدم مرتبة العارض مرتبة الجوهر
 بل الشارح في من يتناول عن انه وما شال بان هذه القاعدة غير عارية بصحتها على الوجود كالاسكان والوجود في الشيء
 انكر الشارح تقليد الحق الهدى الى الفرعية وثبت بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة المتناهي غير متناهية في الثبوت
 وقال صاحب الفين لم يكن ان يطلق ثبوت شيء في شيء بما هو طبيعة ثبوت شيء في شيء على الإطلاق فرع تقررات الثبوت له
 مستلزمة للشبهة والمبالغة الى خصوصية الحاشيتين فما يكون يفعل هذه الاشكاله اى على الفرعية باقتباس

الثبت في هذا الاستدلال بالقياس المشهور كما في ثبوت الوجود للماهية بما يكون علم الفرعية والترتب
الاشياء ثبوت كليهما كما في العوض لا يمتنع غير الوجود وغيره لانه الماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
من قوام الماهية غير خارج عن نفسها وغير مستقلة بها فان ثبوتها للمعروض مسبق بغضلة مائة
المعروض وجوده - وقد يكون لا يثبت حيثما شئت على مجرد جزم دون الاحتياج بالقياس لتقرر الثبوت
والى ثبوت جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شئ لشي على الفرعية بالنسبة الى المعروض فقط كما في ثبوت ثبات
لذاتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى اطلاق في العناصر فوجه العداء عن الشهادة او يمكن
ان يقال مقتضى اطلاق الربط الاسجابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت ان تغلف في ثبوت الوجود لشي في اطلاق
خصه صيته الثابتين وتحسن القول بتحقيق المقام وتنتج المرام ان قولهم ثبوت شئ لشي فرع وجوده ثبت له بمقتضى
الاول ان ثبوت شئ لشي في الوجود بمعنى في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت في الواقع في اى ظرف كان انشا
ان ثبوت شئ لشي في الواقع فرع ثبوت المثبت في الواقع فان ريد معنى الاول فهو الكيفية بمقتضى الاول ان
ثبوت شئ لشي متوقف صدقها على وجود المثبت في الواقع والثاني ان صدق الحكاية ثبوت شئ لشي متوقف
بمقتضى اتمامها على وجود المثبت في الواقع فان ريد المعنى الاول من هذين المعنيين فوجه ذلك اشبهت في ان الحكاية
بثبوت شئ لشي - لو ثبت الوجود لشي وثبوت اياتها او ثبت صدقها اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان ثبت له وجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صدقها لشي لما هو معدوم محض بل على الماهيات لا يلزم
ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس ذلك الشئ اذ الحكاية بثبوت الوجود لشي في كل
اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت اى شئ لاد ثبوت نفسه فان الوجبات باسرها كافية صيرار لرفع
الموضوع والسرفه ان الحكاية فرع الحكمى عنه والحكمى عنه هو المثبت لا بنفسه لانه المتقربة او حجت نفسها صيرت الى
ذاته المتقربة او حجتية اخرى لانه لذاته المتقربة وان ريد معنى الثاني من هذين المعنيين فلا يمكن بصحة على الاطلاق
اذا ليس كل حكاية متوقفة بمقتضى اتمامها على ثبوت المثبت لان الحكاية بثبوت الذاتى للذاتى لثبوت الوجود ولما
ليست متوقفة بمقتضى اتمامها على وجوده اذ ليست حيوانية احيوان فرعها على وجوده اذ ليس مثل هذا الحكم بقدر
المصدق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل سمي الى ثابت
مثبت بل انما الحكم بصحة في ما يكون المحل صدق منصفة الى الموضوع حتى يكون الحكمى عنه ذات الموضوع حيث انضام
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا لثبوت المثبت اذ يكون صدق منصفة مشتركة عن صحتها بعد تحققه ولما في ما وراء ذلك
نكلا ولما لم يثنى من المعنيين الا ولين فصيح يقرر اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشي اى انضام الماهية في الواقع فرع
المثبت ولا يتحقق بغير الوجود او الذاتيات لشي اذ لم يثبت شئ هناك في الواقع بل ليس هناك الا انفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يجعل الكل جزءا من الكل حتى يلزم ان يخرج قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض شيعه
 واما المشتقات على موضوعاتنا فليس هناك
 ولا علاقة لنا على تفسير الجائز المانع كما ترى
 خارج محض كونه بحيث يلزم عنه وجود

فالحاصل ان الحكاية بثبوت شي في فرع فعلية ليست هي نفس ان لا يتغيره وهذا هو المعنى بقوله ثبوت شي في فرع ثبوت شي
 وليس المراد بينهما الاتساع في المراد مصداق معنى نفس ذات الثبوت انما تستظهر هذا التحقيق فانه من غلق هذا التعليل
 قوله وهذا القدر من الاتحاد اعلم انه قال الشراح في حواشي شرح هياكل النوران الكل حال الاتصال وجودا محض
 والاشارة الى هذا هو الوجود محض ووجوده كذا والوجود الخارج في ترتيب الثابتات كذا معين وضع معين فعلق اس بر
 ذلك الوجود هو كون الكل بحيث يتفرع عنه اجزاء بغير التحليل والاشارة الى ان ثبوت ثبوت كونه اجزاء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
 فليس بين اجزاء الكل اتحاد في الوجود ههنا انتهى بجوابه فحصل هذا القول يرجع الى ان الوجود في الواقع لا يمتثل
 وفرضه الفاضل امر واحد متصل فاما لم يتغيره ولما لم يتحقق مغايرة ههنا فلا يتحقق اصل او يتحقق شي من خارجا لم يتحقق
 ويحدث الانفصال فلا حصل اليقين واجلها الاجزاء المقدارية اذ اير تحليله غير موجودة للعقل انما الوجود منشأ انتزاعا وهو
 متصل بسيط كما ثبت في محله والتحليل لما وجودات متغايرة فليس وجودا واحدا لا بعد التحليل لا قبل فلا حيلة على تقدير
 والمشي قد روي الكلام على عنوانه من ان يتدبر في كلام الشراح ويتحقق في بواطنه اما او لا فلا ان كل لا يتطابق على كلام الشراح
 ههنا لا ينبغي للاتحاد بين الكل اجزاء وكذا ما بين الاجزاء حيث قال وليس بين اجزاء وكل اتحاد في الوجود ههنا لا يتصور هذا القدر من الاتحاد
 تحريف تصحييف الكلام لا يبين لمرء اما ثانيا فلا ينسج انتزاع الاجزاء المقدرى عن الكل ليس اتحادا ههنا اذ الاجزاء المقدارية
 غير موجودة ههنا فليس لوجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودا بعد وجودها من القوة الى النفس فهو مستعد ولو كان
 اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناط التحليل والاتحاد في الوجود وكان الصواب ان يقول بهذا القدر
 اى صفة انتزاع اجزاء عن الكل لا يجب صفة الحمل لئلا يكون اتحادا في الوجود ههنا ثانيا فلا يكون اتحادا في الوجود
 غير كما يصح حمل تسليم الايراد او حصول الايراد في الشؤون في تعريف الحمل للاتحاد في الوجود فيلزم بنا على هذا الصحتا
 بين الاجزاء المقدارية فالحاصل الكلام ههنا كمال وجهاست حصل ههنا كلمات اخرى ايضا لسخاقتها وههنا تركت ذكرها
 قوله ان السباطة انما هي منسجمة مع الحمل انتزاع من مناط العلاقة الخاصة التي هي منسجمة مع الحمل الى الآخر وهي مقتضى المشتقات لم توجد لكل
 قوله كما قالوا آه اعلم انهم لم يحلوا بالاختصاص لناعته وقالوا لتصور الاختصاص الذي هو المنعوت به
 الى المنعوت بوجوبه من غير جبري وان لم يكن ما بهيته معلومة بالكنة وهذا القدر كاف في المقصود وبكلمة
 هذا المعنى الاجمالى بربى وربا يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل ههنا كلام طويل لا يلين ذكره ههنا لتمام

والاجزاء والاشارة الى السباطة

بيان صحة الاتصال بينهما أي مناهضة كونهما متساويين في كل جزاء من سوا ذلك كالتحليل
 المتخصص في ليس على ما ينبغي قوله كغيره في سائر المقادير والاعتناء بالاعتناء
 والعدول بتوسطها قوله فلا راد في قوله فلو انما لا يرد في المقادير المتساوية
 اقتراب بين تلك الأمور لا من جهة نفسها لا من جهة ما هي متساوية في المقادير
 عليه أن أراد بالليل ما هو غمر من الليل فتنبيه على ما في يوم الواز فان الليل مختص بالظلمات لا تنبيه في البيات قوله
 في الحقيقة لا يرد ان يكون مترتباً عليه لأن الشيء لا يرتب الا على ما يتبع بدون كساح في موضع فخر قوله ليس الا حصول
 واحد لما مر من ان تقدير الحكم المصدرة منوط بمقدار اتصاف الشيء بما يوصف بها وان ليس قوله لما شتر لما
 لم يتبع استواء حال العلم وما قبله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت ان لم يكن في الاطلاق كمال الا ذلك فانه في الحقيقة
 ان يكون له موجوداً قائماً بالنفس مطابقاً للعلوم كما زعمتم فليس الجاز ان يكون هناك كمالاً جوهرياً ليس التفكير للوجود
 الذي والامام القائل فينبغي هذا المبدأ بقوله الامر اتم على الامر اتم على التفضل سوا كان عليه وجه العلم بتمامه

بين شيئين اتحاداً حقيقتهما بالذات وسواء الاتحاد في الوجود بالعرض اتحاداً حقيقتهما كالاتصاف بالوجود وعادة عن المعنى المصدق
 المتخرج عن الماهيات فتعريفنا بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستقيم ذلك اتحاداً حقيقياً
 في الوجود لا شك في ذلك اتحاداً حقيقياً في الحقيقة بالعرض فتستقيم ذلك اتحاداً حقيقياً في الوجود كالمصدق المحقق الذي في حاشية الجواب
 قوله في وحدانية الاتصال اذ الواحد بالذات لا يمكن ان يكون مختلفاً بالطبيعة فلا يكون بينه وبين الثاني حقيقة حقيقة الوجود
 متحدة بالاتصال صلا بل انما يكون متقارباً لتمامه فلا ينفصلان حقيقة حقيقة الوجود في الحقيقة في الماهية
 لكل في حقيقة كما قرره في الاطلاق بربوبيته طهر طهر في الاطلاق بل في نفس الزايل لا يخفى على
 ادنى مسكة ما فيه اذ لا احتمال لكون العلم عبادة عن الزايل صلا والا لازم صدق المشتق بعدتها بمبدئية العلم الذي هو
 ذات الزايل فالعلم على تقدير كونه بزواله ليس نفس الزايل بل نفس الزايل والزايل انما يقيس على حصوله وانما يقيس على
 قوله اراد بالليل ما هو غمر من الليل فتنبيه على ما في يوم الواز فان الليل مختص بالظلمات لا تنبيه في البيات قوله
 فخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تقدير الحكم المصدرة منوط بمقدار اتصاف الشيء بما يوصف بها وان ليس قوله لما شتر لما
 لم يتبع استواء حال العلم وما قبله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت ان لم يكن في الاطلاق كمال الا ذلك فانه في الحقيقة
 ان يكون له موجوداً قائماً بالنفس مطابقاً للعلوم كما زعمتم فليس الجاز ان يكون هناك كمالاً جوهرياً ليس التفكير للوجود
 الذي والامام القائل فينبغي هذا المبدأ بقوله الامر اتم على الامر اتم على التفضل سوا كان عليه وجه العلم بتمامه

قوله تعالى في قوله بعض الاطراف
 المطابقة
 بل ان قلت قوله في قوله تعالى عليك ان هذا الكلام يصح الزاماً على الصحيح لا يخفى
 فان كان العلم عياناً غير مجاز في العلم فهو من علوم الامار والمافى لمطابقة هذا ولا ما لم
 ان العلم متصف بالمطابقة والمطابقة وانسبه ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من جهه اخرى مطابقة الخارج وهي العلم ومنها ما هي من مطابقة الخارج وهي
 الاما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا يشترط وجودها في الخارج فلا يكون الادراك معني في ذاته علماً ولا
 قال المحقق في المحكمات حاصله ان الادراك لا يمنع ان يكون اضافاً لان الادراك يوصف بالمطابقة والاسباطة ولو كان
 اضافاً لا يمنع وجوده لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجوداً في الخارج واذا امتنع وجوده امتنع
 وصحتها بالمطابقة والاماطابقة ثم اعترض عليه بان لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
 وبعضها لا يصح تصانها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا من كونه مستقلاً بغيره لا معنى لموجود الاضافات في الخارج
 المحل واللازم التمس وجود الاضافة في الخارج لا يكتفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
 واما المطابقة المعنى المناسب لمما لا يتصل في الاضافة جهلاً بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
 فيها المطابقة وعدمها وقال الفضل ميرزا جان في حاشي المحكمات يحصل ان ادراك الماهية من كون الادراك
 اضافاً ان الاضافة متمنع الوجود في الخارج على ما تقر عندهم واذا امتنع وجوده لم ينسب الاضافات في الخارج فامتنع
 وصفت الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافاً او يعترف في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
 والمحقق في الخارج ليس الاطراف الاضافة التي هو المدرك لا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
 ما ذكره ليس بالعدم كون الادراك معنى الاضافة علماً واما عدم كونه جهلاً فلا ولعله ذكره استلزاماً وقوله ان المراد
 يكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة مما سيج شانه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلاً فام
 قوله فيه ما اذا نفى في العلم اعظمه محصله ان المطابقة والاماطابقة قد تطلق على مطابقة الامر بالماهية
 وبالعواض المشتركة بينهما وعدمها ووجه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
 اتحاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى انكشاف الشيء كما هو في مدعيه فان كان المراد معنى الاول فلا سلم من المطابقة
 والاماطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يرد على نفس المعنى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
 محل النزاع غير مسموع وان كان المراد معنى الثاني فكون المطابقة والاماطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة ثم
 بل لدلائل القاطعة تامة على ان المطابقة والاماطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان تصحف بها الصورة احياء فام

